

Київський національний університет імені Тараса Шевченка

Філософський факультет

Кафедра етики, естетики та культурології

**МОРАЛЬНА СВОБОДА ЯК ФІЛОСОФСЬКО-ЕТИЧНА
ПРОБЛЕМА**

Кваліфікаційна робота за напрямом підготовки 033 «Філософія»
на здобуття кваліфікаційного рівня бакалавра філософії

Студент-виконавець:

Костенко Валерія Сергіївна

IV курс, ОС – Бакалавр

Науковий керівник:

Рогожа Марія Михайлівна

д.філос.н., професор кафедри
етики, естетики та культурології

Допущено до захисту:

Зав. кафедри _____

Київ-2021

ЗМІСТ

ВСТУП	3
РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИЧНЕ ОСМИСЛЕННЯ МОРАЛЬНОЇ СВОБОДИ У ЗАХІДНІЙ ФІЛОСОФІЇ	9
1.1. Поняття свободи і моральної свободи у філософії	9
1.2. Вирішення проблеми моральної свободи в західній інтелектуальній традиції	15
РОЗДІЛ 2. ЗАГАЛЬНА ХАРАКТЕРИСТИКА ЕТИЧНОЇ СИСТЕМИ І. КАНТА	23
2.1. Імануїл Кант як засновник антропоцентризму	23
2.2. Аналіз етичної системи І. Канта	28
2.3. Питання моралі у концепції І. Канта	31
Розділ 3. Переосмислення поняття свободи у західній філософії ХХ століття	35
3.1. Свобода як іманентна властивість людини у філософії Е. Кассіра	35
3.2. Розуміння сенсу свободи в екзистенційній філософії М. Гайдеггера	45
3.3. Підхід С.-П. Сартра до проблеми свободи як вибору людиною самої себе	48
ВИСНОВКИ	58
СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ	64

ВСТУП

Актуальність теми. Свобода як одна з універсальних характеристик людського буття представляє великий інтерес для осягнення цілісного комплексу проблем нашого існування, пов'язаних з осмисленням можливості і необхідності, відповідальності кожного конкретного індивіда і його взаємозв'язку з соціумом. Сьогоднішні реалії соціально-економічного, політичного та культурного життя роблять проблему свободи особливо актуальною, оскільки чинять суттєвий вплив на процес інтелектуальної і моральної ідентифікації людини, характер і способи її екзистенції в складному мінливому світі, мають визначальне значення для формування духовного простору, в якому реалізується спільна історія людства. У їх контексті свобода часто осмислюється відповідно з кон'юнктурною ситуацією, що говорить про етичний релятивізм, руйнує сприйняття свободи як найвищої цінності людини, що є основою її субстанціональної ідентичності.

Свобода – одна з основоположних для європейської культури ідей, що відображає таке ставлення суб'єкта до своїх актів, при якому він є їх визначальною причиною і вони, таким чином безпосередньо не обумовлені природними, соціальними, міжособистісно-комунікативними, індивідуально-внутрішніми або індивідуально-родовими факторами. Розуміння міри незалежності суб'єкта від зовнішнього впливу культурно-історично варіюється і залежить від конкретного соціально-політичного досвіду народу, країни, часу. В українській мові слово «свобода» в найзагальнішому сенсі означає відсутність обмежень і примусу, а в співвіднесеності з ідеєю волі – можливість поступати, як хочеться. Свобода – притаманна людині специфічна здатність діяти відповідно до своїх цілей та інтересів, які виражають переважно не наявну (вже здійснену), а майбутню, головним чином, можливу, реальність.

Філософське трактування свободи не втрачає своєї актуальності і в наш час, зважаючи на прагнення кожної людини до незалежності, відсутності обмежень і звільнення свого внутрішнього «Я». Побудова категоріальної системи знання визначає основну мету класичної німецької філософії, яка починає з того, до чого І. Кант довів філософські роздуми в її прагненні до осягнення апріорної свободи. Ідеалізм дає лише формальне визначення свободи як незалежності людини від всього для неї зовнішнього, як здатності людського самовизначення в рамках прийнятого нею законності свого існування. Однак такого роду фактичність має отримати обґрунтування в справжньому систематичному аналізі.

Відмінність кантівського розуміння свободи в критичний період від його попередників і від власних переконань в ранній період своєї творчості полягає в тому, що він розмежував проблематику свободи як морального і практичного завдання від свободи як незалежності в світі природної необхідності. Він свідомо розділяє категорію свободи і природу з її законами необхідності, а також індивідуально-чуттєвими схильностями і пов'язує її зі сферою розуму. Саме невичерпність його спадщини викликає підвищений інтерес до всієї філософської системи.

Німецька класична філософія займає одне з найбільш значних місць в історії філософської думки. Її розвиток, що почався в середині XVIII ст., тривав до середини XIX ст. Важливу роль у забезпеченні цього зіграли розвинена університетська система і багата ідеологічна спадщина епохи Просвітництва. Позначилося тут і те, що філософська думка Німеччини не шукала відповідей на приватні конкретно-життєві питання, а виходила за межі пізнаваного, де вона зуміла досягти неймовірних результатів. Вагома роль у дослідженні проблем моральної свободи у філософській та етичній науках належить німецькому мислителю Імануїлу Канту.

Не менш важливим є дослідження переосмислення кантівського розуміння сутності свободи його наступниками. У центрі уваги неокласичної філософії, як і класичних філософів, знаходяться категорії свободи та моралі

як вищі людські цінності. Після смерті І. Канта проблема моральної свободи не втрачала своєї актуальності. Особливо гостро вона постала у ХХ столітті. У філософських концепціях філософів неокласичного періоду свобода розкривається як онтологічна і ціннісна основа людського існування, що має визначальне значення для сприйняття континууму антропологічних проблем, з різних ракурсів, що висвітлюють різні пласти людського життя. Думку щодо абсолютної свободи та активності свідомості у своєму вченні висловлювали філософи Е. Кассірера, М. Гайдеггера, Ж.-П. Сартра, які у своїх працях переосмислювали вчення І. Канта про мораль і свободу вибору.

На сьогодні проблема моральної свободи в етиці І. Канта ставала об'єктом дослідження багатьох вітчизняних та зарубіжних вчених. Фундаментальною працею про філософські погляди німецького філософа стала праця В. Ф. Асмус «Імануїл Кант, у якій розкрито, зокрема погляди мислителя на феномен свободи вибору у житті людини. Заслуговує на увагу праця Т. С. Павлової «Соціально-філософський аспект реалізації свободи та морального закону в трансцендентальній етиці І. Канта», в якій дослідниця веде мову про етичну концепцію І. Канта і місце в ній проблемі свободі вибору.

Великий науковий інтерес представляє праця Р. Н. Пархоменко, в якій наведене ґрунтовне теоретичне осмислення ідеї свободи [34]. У дисертаційній роботі О. Г. Шумілкіної «Феномен свободи в філософській антропології: генезис неокласичної парадигми» окремий розділ присвячено вченню І. Канта про свободу. Дослідниця стверджує, що у порівнянні зі своїми попередниками І. Кант пропонує іншу раціоналістичну інтерпретацію свободи. Він протиставляє світ феноменальний, в якому панують природні закони, і ноуменальний світ, або світ свободи, проголошує їх паритетне начало. Свобода визначається І. Кантом як незалежність від емпіричних умов і здатність людини як «речі-в-собі» стати причиною, мимовільно почати низку подій [50].

На окрему увагу заслуговують статті у науковій періодиці М. А. Мінакова, І. С. Нарського, В. А. Слищенкової, В. М. Слюсар, О. А. Стасевської, Т. В. Торубарової та ін.

Огляд літератури свідчить про те, що, незважаючи на велику кількість робіт з даної тематики, проблема осмислення категорії свободи в етиці І. Канта і становлення некласичної парадигми інтерпретації свободи в контексті компаративістського аналізу філософських концепцій Е.Кассіра, М. Гайдеггера та Ж.-П. Сартра поки не отримала належного розвитку.

Об’єкт дослідження – феномен свободи людини в етиці.

Предмет дослідження – філософське осмислення моральної свободи в концепціях І. Канта, Е. Кассіра, М. Гайдеггера, Ж.-П. Сартра.

Мета даної дипломної роботи полягає в дослідженні свободи як філософсько-етичної проблеми в концепціях І. Канта, Е. Кассіра, М. Гайдеггера, Ж.-П. Сартра.

Реалізація поставленої мети зумовила необхідність вирішення таких **завдань**:

- розглянути теоретико-методологічні засади дослідження свободи і моральної свободи у філософії;
- дослідити питання вирішення проблеми моральної свободи в західній інтелектуальній традиції;
- проаналізувати етичну систему І. Канта;
- вивчити місце моралі у концепції І. Канта;
- розглянути обґрунтування свободи як іманентної властивості людини у філософії Е. Кассіра;
- розкрити особливості розуміння сенсу свободи в екзистенційній філософії М. Гайдеггера;
- охарактеризувати підхід Ж.-П. Сартра до проблеми свободи як вибору людиною самої себе

Наукова новизна дипломної роботи полягає в проясненні особливостей етичних поглядів І. Канта на проблему моральної свободи і

поглибленні знань про рецепцію кантіанського розуміння свободи у працях філософів неокласичного періоду (Е. Кассіра, М. Гайдеггера, С.-П. Сартра).

Методологічна основа дослідження. Складна, багатогранна природа предмету дипломного дослідження вимагає перш за все історичного підходу, що нерозривно пов'язаний з використанням порівняльно-історичного методу дослідження. Завдяки йому стало можливим розглянути еволюцію поглядів філософів на проблему свободи з урахуванням конкретно-історичних умов їх виникнення та розвитку. Методи дослідження передбачають застосування теоретичних загальнонаукових підходів, необхідних для вивчення обраної проблеми. Для вирішення поставлених завдань у роботі використані наступні методи дослідження: метод аналізу наукової літератури, метод синтезу, описовий метод, метод узагальнення.

Методологічну основу нашого дослідження склали праці І. Канта, в яких виражається діалектична спадкоємність ідей стосовно свободи, а також твори видатних представників новоєвропейської доби до І. Канта, що розкривають історико-філософську проблематику категорії свободи. Використовувалися також новітні форми контекстуального аналізу, які отримали своє втілення в працях сучасних науковців Т. О. Подковенко [35], О. О. Решетов [36], З. В. Стежко [36], Р. Н. Пархоменко [32;33; 34], І. А. Калініна [11] та інших. Слід зауважити, що наявність великої джерельної бази з проблеми моральної свободи в етиці І. Канта не тільки не полегшує мету дослідження, але ускладнює її розгляд. Відбувається наповнення теоретичними конструкціями, методологічним різноманітністю. Потрібні нові підходи для розгляду свободи, оскільки дана проблематика в наш час немає глибокого філософського осмислення.

Практичне значення дослідження полягає в можливості використання його результатів у подальших наукових дослідженнях з історії філософії, етики, філософії Нового часу, а також у можливості застосування її результатів у навчальних курсах для студентів бакалаврату та магістратури з філософських дисциплін. Матеріали дослідження можна використовувати в

процесі викладання курсу Філософія Нового часу, в розробці спецкурсів з проблеми етичних поглядів І. Канта на свободу; у створенні методичних посібників із означеного питання.

Незважаючи на достатньо ґрунтовну розробку окремих питань, вони створюють лише передумови для подальшого системного вивчення категорії моральної свободи в класичній та неокласичній філософії. Це і зумовлює необхідність даної роботи.

Структура та обсяг дослідження. Дипломна робота складається зі вступу, трьох розділів з підрозділами до них, висновків, списку використаної літератури (55 найменування), містить 68 сторінки друкованого тексту.

РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИЧНЕ ОСМИСЛЕННЯ МОРАЛЬНОЇ СВОБОДИ У ЗАХІДНІЙ ФІЛОСОФІЇ

1.1. Поняття свободи і моральної свободи у філософії

Свобода є одним з найважливіших понять в рамках суспільного пізнання. Вона вивчається з філософської, етичної і філософсько-правової точок зору і є родовим, універсальним поняттям для вивчення різних її проявів в рамках буття окремої особистості і суспільства в цілому. В багатьох філософських вченнях поняття свободи так чи інакше перегукується з розумінням моральності.

Свобода виступає цінністю або належним, тобто ідеально існуючою метою, неясність ж мети загрожує багатьма небезпеками. Не можна не погодитися з Ш. Монтеск'є щодо вихідної розпливчастості і невизначеності: «Немає слова, яке отримало б стільки різноманітних значень і справляло б настільки різне враження на розуми, як слово «свобода»» [32, с. 18]. Знову і знову окремі люди, іноді навіть цілі народи прагнуть перейти від несвободи до свободи. З огляду на це дослідники завжди прагнули глибше познайомитися з накопиченими на цьому шляху досвідом і знаннями, щоб наперекір безлічі випадкових думок виявити дійсну, а не удавану відповідь на ключове питання: що таке свобода? Суб'єкт є вільна воля. Тому прагнення до свободи виявляється в пошуках себе, і навпаки. Інакше кажучи, досягнути свою свободу означає усвідомити себе суб'єктом.

У детерміністській філософії свобода розуміється як здатність людини діяти відповідно до своїх інтересів і цілей, спираючись на пізнання об'єктивної необхідності. Протилежним поняттям до поняття «свобода» в такому випадку виступає «примус», тобто дія людини під впливом будь-яких зовнішніх сил, всупереч своїм внутрішнім переконанням, цілям та інтересам. Це протиставлення свободи примусу принципово важливо, оскільки примушування не тотожне необхідності. На цей момент звертав увагу Б. Спіноза: «Ви вважаєте, жодної різниці немає між необхідністю і примусом,

або насильством. Прагнення людини жити, любити і т.п. аж ніяк не вимушене у ній силою, і, проте, воно необхідне ... ». «Я називаю вільною таку річ, яка існує і діє з однієї тільки необхідності своєї природи; вимушеним же я називаю те, що чим-небудь іншим детермінується для існування і до діяння тим або іншим певним чином» [35, с. 584]. Те, що свобода і необхідність не є антиподами, передбачає визнання можливості існування свободи без відмови від необхідності.

Людський досвід і наука показують, що навіть самі на перший погляд ірраціональні вчинки людини завжди обумовлені певним внутрішнім афектом або інтуїцією і, нарешті, зовнішніми обставинами. Абсолютна свобода волі – це абстракція від реального процесу формування вольового акту людини. Можна стверджувати, що вольове рішення людини, пов'язане з вибором цілей і мотивів діяльності, визначається в основному її внутрішнім світом, світом її свідомості, але ж цей внутрішній світ людини або світ свідомості не протистоїть зовнішньому світу, а є в кінцевому рахунку відображенням цього зовнішнього об'єктивного світу, і діалектична взаємозумовленість подій в цьому внутрішньому світі є відображенням діалектичної взаємозумовленості явищ в світі зовнішньому. Об'єктивна детермінація явищ в світі, об'єктивна природна необхідність відображаються в світі свідомості у вигляді логічної і психологічної необхідності, зв'язує людські ідеї, пізнавальні образи, поняття і уявлення. Більш того, самі цілі людської діяльності, що лежать в основі вільного вибору лінії поведінки людиною, визначаються її інтересами, що виникають в ході практичної діяльності людини, в якій суб'єктивна діалектика її свідомості формується і розвивається під впливом об'єктивної діалектики.

Реальна вільна дія людини виступає перш за все, як вибір альтернативних шляхів поведінки. Свобода – це завжди вибір: вибір цілей діяльності, вибір засобів, що ведуть до досягнення мети, вибір вчинків в певній життєвій ситуації і т. д. Об'єктивною підставою ситуації вибору є об'єктивне існування спектра можливостей, які визначаються дією

об'єктивних законів і різноманіттям умов, в яких ці закони реалізують свою дію, в результаті чого є можливість переходить в дійсність. У природі реальної ситуації вибору не виникає: реалізується та можливість, яка максимально застосовна і ефективна в існуючих об'єктивних умовах. З виникненням людини, наділеної свідомістю, ситуація змінюється. Пізнаючи закони природи і суспільства, людина стає здатною виділяти і різні можливості; вона може свідомо впливати і на створення тих умов, при яких може реалізуватися та чи інша можливість.

З цього видно, що ситуація вибору може мати пояснення лише за наявності об'єктивної регулярної обумовленості подій і явищ. Адже підставою для ситуації вибору є існування об'єктивного спектра можливостей, а об'єктивною підставою можливості є закономірність і сукупність різних умов, необхідних для її реалізації. Можливо те, що не суперечить об'єктивним законам, для реалізації чого існують необхідні умови. Іншими словами, міра можливості тієї чи іншої події прямо пропорційна мірі її необхідності. Однак сама ситуація вибору – це не свобода, а лише необхідна передумова свободи, вільної дії. Сам акт вільної дії пов'язаний з вибором певної альтернативи в ситуації вибору і її реалізацією в дійсності [40, с. 43].

Серед багатьох інших істотних характеристик природи людини свобода займає ключове місце. Свобода як здатність і можливість людини діяти відповідно до своїх потреб, інтересів і цілей, може бути на думку філософів-екзистенціалістів не властивістю, а субстанцією людини, певною можливістю. Вона має фундаментальне значення у визначенні людини як мислячого і самостійно діючого суб'єкта, що володіє можливістю вибору у відповідності зі своєю волею. В силу цього визначення права через свободу і за допомогою її є оптимальний шлях пізнання права. Свобода – це невід'ємна риса людського буття. Особливість філософського парадоксу свободи полягає в тому, що свобода може бути усвідомлена людиною тільки в системі соціальних зв'язків.

Публічні права і свободи закладають в основу соціального життя аж ніяк не знання, але взаємне визнання людей. Розуміння або пояснення, взагалі набуття знання є рух від об'єкта до думки про об'єкт. Людина як така в її суб'єктивності уникає бути пізнанням саме тому, що суб'єкт не є об'єкт. Іншими словами: «Суб'єктивна реальність людського Я не може бути повністю об'єктивувати в предметної діяльності» [21, с. 5]. Визнання виходить з обмеженості розуміння: розуміння завжди відкрите новому або незрозумілому, проте саме ця відкритість передбачає, що по той бік досягнутого завжди знаходиться інше як безумовна інакшість. Передбачувана належним розумінням принципова «відкритість назустріч іншому» 19 вимагає, щоб голос іншого був почутий. Так розуміння, пізнання переходить у визнання. Розуміння іншого означає, що іншого бачать наскрізь, але тим самим не визнають як іншого.

Відоме визначення свободи як пізнаної необхідності підміняє справжню або позитивну свободу негативним звільненням від гніту необхідності. Свобода суб'єкта аж ніяк не означає злиття з об'єктивністю в абсолютному знанні. Перше заперечення полягає в тому, що об'єктивність постає суб'єкту як спочатку дане, таким чином, суб'єкт визначається об'єктивністю, навіть коли досягає її необхідність. Друге заперечення направлено проти об'єктивного ідеалізму, згідно з яким об'єктивність не володіє початковою даністю, бо породжується мисленням або знанням. Однак свобода, яка нібито виходить із мислення, лише розгортає необхідність мислення – поки мислення залишається опорою, суб'єкта як такого не існує. Мислити себе – значить бути розділеним на суб'єкт і об'єкт. Слідом за Ж. П. Сартром потрібно відкинути примат пізнання як способу людського буття. Людина зовсім не стає вільною, тому що мислить, навпаки, здатна мислити, тому що вільна. Мислення народжується як осмислення людиною своєї свободи, інакше кажучи, як абстракція Я від самосвідомості. Завдяки свідомості своєї інакшості, свого «буття не об'єктом» пробуджується самосвідомість, яке мислення прояснює в абстракції Я і яке потім

повертається в конкретність існування як здійснена інакшість, жива (справжня чи позитивна) свобода у формі визнання непереборної інакшості іншого.

Саме людина є джерелом пізнаної необхідності. Однак в якості такого джерела людина не провалюється всередину створеної нею необхідності, тобто об'єктивується або відчужується в осмисленій необхідності, одночасно залишаючись незалежною від природної необхідності, якій здатна протиставити власну необхідність. Людина є межа двох світів, кінець природної необхідності природи і початок штучної або ідеальної необхідності культури. Таке існування означає абсолютну інакшість «не від світу цього», тобто людина не втілює собою ніяку необхідність. Інакшість людського існування утримується тільки у відношенні з іншою інакшістю, тим самим абсолютність інакшості переходить у відносність, яка передбачає невизначену безліч інакшості. Інакшість людини здійснюється тільки серед людей як випадкових інших. Закон вільної волі говорить: роби згідно своєї інакшості [10, с. 176].

Проблему свободи і необхідності розв'язують залежно від життєвої позиції людей, їхнього світогляду чи належності до певного філософського напрямку. Так, наприклад, представники екзистенціалізму вважають, що свобода є первинною реальністю життя людини. Людина обмежена у виборі об'єктивних умов своєї діяльності, проте, незважаючи на те, що вони впливають на формування її поглядів, інтересів, світогляду тощо, людина може обирати поле своєї діяльності, визначати життєві цілі і намагатися їх досягнути. Вона має також свободу вибору щодо засобів досягнення тієї чи іншої мети. Хоча не буває абсолютної свободи, немає сумніву у тому, що її межі суттєво розширюються, коли людина здатна оцінювати власні можливості, коли ситуація у суспільстві біль-менш стабільна, створюються умови для розвитку особистості, є достатньо засобів, сконцентрованих в руках людини, що сприяють реалізації її потенціалу. Рівень свободи також

залежить і від ситуації у суспільстві, розвитку науки і техніки, демократизації суспільних відносин [29, с. 166].

Для нормального функціонування сучасного цивілізованого суспільства необхідні вільні особистості, високорозвинені розумово, морально та фізично. В зв'язку з цим для людини важливою є ціла низка свобод.

Говорячи про свободу економічну, варто зазначити, що вона включає в себе свободу прийняття економічних рішень та дій. Людина є вільною у виборі виду діяльності, має право вирішувати, у якій галузі та у якому регіоні країни проявити свою активність. Не менш важливою є свобода політична, тобто сукупність таких громадянських прав, які забезпечують нормальну життєдіяльність людей. Політична свобода володіє самоцінністю, оскільки цивілізоване суспільство неможливе без всезагального та рівноправного виборчого права, справедливого державного ладу, участі людей у вирішенні важливих національних питань.

Отже, значне місце у житті людини та суспільства посідає свобода духовна, яка полягає у вільному виборі світогляду, ідеології, свободі їх пропаганди. Проте свобода не може бути абсолютною, тому що людина живе у суспільстві, взаємодіє з іншими людьми, зазвичай узгоджує свої дії з діями оточення. Відносний характер свободи знаходить своє відображення у відповідальності людини перед іншими людьми та суспільством у цілому. Чим більше свободи дає суспільство людині, тим більшою є її відповідальність за право користуватися нею. Людина отримує свободу тоді, коли здатна поважати те, що є вищим за неї.

1.2. Вирішення проблеми моральної свободи в західній інтелектуальній традиції

На кожному історичному етапі розвитку філософської науки мислителі по-різному підходили до такого важливого поняття як поняття моральної свободи. На ранній період античної епохи ні грецьке слово *eλευτηρία*, ні латинське «*libertas*» не мали специфічно філософського значення. У мисленні древніх греків і римлян поняття ідеї свободи не було виражено ні тематично, ні термінологічно [32, с. 180]. Основний інтерес давньогрецьких мислителів в той час був спрямований на осмислення таких понять, як необхідність, доля або випадок. Наприклад, в працях Гесіода або Анаксимандра знаходимо фрагменти, де йдеться про долю як панування божественної сили в житті людини. А це вже дає підстави трактувати дані роздуми як роздуми про можливу свободу або несвободу людських дій і вчинків. Поняття «бути вільним» виникає набагато раніше, ніж власне поняття свободи. Бути вільним, ще в розумінні Гомера, означало жити на своїй рідній землі і не перебувати ні під чийм пануванням. Після Гомера поняття «бути вільним» вже міцно вкорінюється в слововживанні грецького поліса. Поліс сам по собі уособлював вільну землю, а вільною людиною вважався той, хто живе на землі поліса. У грецькому полісі повинен був панувати розум, а насильство обмежуватися системою права. Поняття свободи обґрунтовується в ідеї Бога і означає не стан анархії, де кожен має право чинити на власний розсуд, а рівність всіх громадян поліса перед законом.

Поряд з цим поняттям свободи, які мають безпосереднє відношення до поліса як гаранту свободи людини, в давньогрецькій філософії можна знайти і поняття вільної волі як позначення індивідуальної свободи людини. У Гомера вільною є та людина, яка не відчуває ніякого зовнішнього примусу і діє, виходячи з бажань власної природи. Вживання поняття «свобода» в власне філософському сенсі вперше зустрічається у софістів, коли закон (*Nomos*) радикально протиставляється природі (*Physis*). Софісти ніби «відокремлюють» поняття свободи від поліса і полісної демократії і

протиставляють його полісу. Таким чином, свобода починає розумітися як «внутрішня свобода» окремого індивідуума. Відтепер стан свободи може бути досягнуто навіть незалежно від права або політики. Таким чином, свобода починає розумітися як досягнення гармонії логосу з природою [32, с. 180]. Саме у стоїків найбільшою мірою проявляється тенденція розглядати поняття свободи як «внутрішнє» поняття людини (особливо у Епіктета). Це була спроба вивести поняття свободи зі сфери політичного слововживання і розглянути його в якості дихотомії «внутрішня – зовнішня» воля, що пізніше знайшло продовження в європейській філософській традиції. Ця дихотомія, але вже в більш гострій формі, була сформульована пізніше і в середньовічній філософії.

Демокріт вважав, що виправданим є прагнення тільки до морально прекрасного. За свідченням Ксенофона, сократичні розуміння свободи є «прагненням кращого». Таке розуміння свободи вже містить в собі знання того, що є «кращим» і того, як відбувається моральний вибір людиною. Саме тут вибір вперше у філософії розуміється в сенсі морального вибору. Для знання «кращого» необхідна особлива здатність – «мистецтво вимірювання душі».

В цілому можна сказати, що давньогрецькі уявлення про свободу були тісно пов'язані з ідеєю призначення або долі. У Платона поняття свободи визначається майже виключно в рамках полісного розуміння свободи як буття блага.

Після розпаду грецького поліса поняття свободи починає все частіше співвідноситися з внутрішньою свободою індивіда. Тому на перший план висувається питання про буття і спосіб існування окремого індивіда. В етиці стоїцизму (Хрисип) свобода індивіда полягає в тому, що він може своїм розумом і волею протистояти долі як тому, 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. Епікур прагне вивести свавілля з поля дії зовнішнього детермінізму і «прив'язати» його до довільності дії. Але поставивши на місце детермінізму долі детермінізм випадку, Епікур вже не міг обґрунтувати основи морального рішення. На думку Сенеки, свобода є «superioresesse» – своєрідною «противагою» нижчим від спонукань нашої душі, різних афектів і життєвих обставин. У своєму вищому прояві свобода проявляється у волі Бога – свобода є нашим «царственным» привілеєм – необхідно бачити себе вільним в покорі Богу [33, с. 230].

Стоїчне поняття «внутрішньої» свободи отримує свій найбільший розвиток у Епіктета. Свобода 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». Епіктет розумів свободу як бажання власних прагнень («вільним є той, у якого все відбувається за власними вільним рішенням»). І тим не менше, потрібно «слідувати Богу», а точніше – волі Бога. Саме в цьому і проявляється особливо гостро діалектичне розуміння свободи у стоїків: завдяки своїй слухняності Богу людина стає вільною по відношенню до бога, тобто, можна сказати, людина сама стає подібним Богу.

Уявлення про моральну автономію і зв'язок свободи і осудності дії особливо яскраво було розкрито у Плотіна. Мислитель ставить питання про таке буття, чийм способом існування є свобода, буття, яке саме впливає на своє існування. У людини сутність не збігається з самовладанням, тому ми не є «панами» свого буття. Сама людина не може бути вільною, вільною може бути лише вічне в людині – її душа. Тіло ж пов'язують як закони природи, так і закони суспільства. При цьому Плотін розрізняє між свободою повного панування над собою (власне свободою) і більш низький ступінь свободи – свободи вибору. Людська свобода, як вважає Плотін, знаходить свій досконалий вигляд в прагненні людини до Єдиного [33, с. 231].

Епоха Середньовіччя з дискусією Біблії і божественним одкровенням, радикально змінила саму постановку питання про людську свободу. Навіть в тексті самої Біблії можна простежити послідовне видозмінення значення поняття ідеї свободи як філософської категорії. Так, в Старому Завіті йдеться лише про свободу Яхве як визволителя укладених з-під варті – це була «священна» служба Яхве. З цього видно, що старозавітна інтерпретація поняття свободи є розуміння свободи не як атрибуту божественного буття, а лише як відповідної діяльності щодо звільнення конкретних людей. І хоча про свободу людей в старозавітних текстах мови безпосередньо і не ведеться, можна побачити, що сам характер божественних заповідей, де йдеться про злочин і покарання за ці гріхи, а також про каяття, містить в собі у прихованому вигляді зачатки поняття свободи (і перш за все, свободи рішень). У Новому Завіті бачимо продовження традиції Старого Завіту: визвольне діяння Бога досягає своєї вершини в акті звільнення Ісуса Христа.

Поступово в середньовічній філософії починає ставитися питання не тільки про божественну Сутність, але і про природу людини. Так, Максимус розрізняє у волі людини, створеної «за образом і подобою Бога» два наступних моменти: «природна воля» людини як вільний прояв її сутності і «свідомо спрямована воля» особистості на пізнання своєї власної сутності. Розрізнення, проведене в теології з приводу подвійної волі Христа – божественної і людської – дозволяє Максимусу сформулювати власне людський «вимір» свободи: свобода, це божественна мудрість людського існування, існування як особистості. Свобода, що виникає з природи людини, означає здійснення божественної мудрості в діяльності окремої особистості. Немезіос, що спирався на Аристотелівське вчення про неподільність здатності прийняття вільних рішень від духовної природи людини, ставить питання про теодицею і поясненні існування зла в світі. Немезіос вважає, що Бог як творець людини лише в останню чергу може бути відповідальний за появу та існування зла в світі. Саме з здатності людини приймати рішення, іншими словами, вибирати, з волі людини і виникає зло.

У Августина особливо чітко можна простежити думку про те, що співвідношення божественної волі (милості) і людської волі (або, в термінології Августина, свободи) і є як вихідна точка, так і мета всіх роздумів про свободу. Августин розрізняє *voluntas* як основну діючу здатність духовної природи людини від *libertumarbitrium* (свобода вибору – лат.) як надзвичайної прояви цієї здатності в акті прийняття рішення. Це виділяє людини як духовну сутність зі світу природи.

Середньовічне розуміння свободи багато в чому ґрунтується на основних ідеях Августина про «*Deliberoarbitrio*». При цьому відбувається модифікація деяких сторін августинівського вчення. Так, АнсельмКентерберійський трактує *liberumarbitrium* не як нейтральну здатність людини до сваволі, а як свободу людини, спрямовану на досягнення нею добра [32, с. 180].

У схоластів в центрі уваги постають ідеї Аристотеля про душу і самовизначення розуму – в цей час роздуми Августина виявляються незатребуваними. Цікаво, що у АнсельмаКентерберійського і у Фоми Аквінського поняття свободи досягає ще більш високого ступеня абстракції і свобода починає розглядатися як чисто інтелектуальна здатність, близька до здатності судження. Воля є вільною від будь-яких проявів зовнішньої необхідності і її рішення є необхідністю сама для себе. АнсельмКентерберійський визначає свободу як мету, яку нам показує розум, а воля вибирає цю мету. Фома Аквінський, що піддався сильному впливу ідей Аристотеля про психологію вибору, розуміє свободу як здатність волі знаходити засоби для досягнення обраної мети, при цьому сама мета не була *liberumarbitrium*. Але для Фоми поняття свободи не вичерпувалося, як може здатися, «ціннісно-нейтральним» трактуванням свободи як свободи вибору. Він каже про модальність свободи вибору і про сутність свободи як самостійної сутності, безпосередньо пов'язаної з Богом в його створенні блага. Таке розуміння свободи перенесло всю увагу схоластів на питання про метафізичне коріння поняття свободи. Бонавентура, наприклад, трактує

свободу як незалежність суті, наділеної розумом. В цілому можна констатувати, що під кінець епохи Античності було дві головних традиції розгляду поняття свободи [9, с. 105]: в містичній теології християнського Сходу свобода трактувалася як умова і виконання «Theosis» через піднесення до переживання Бога – ця лінія йде від Іоанна Скотта Еріугена аж до Миколи Кузанського. Інша лінія розглядала свободу як ще не визріле діалектичне поняття про співвідношення природи і божественної милості – цими питаннями займався як Оккам, так і пізніше Мартін Лютер.

Відродження говорить про людину як про діяльну і творчу істоту. Тому свобода людини також переміщається в сферу діяльності. Людина непорівнянна з природним світом – вона стоїть вище цього світу. Епоха Відродження, таким чином, формує антропоцентричний горизонт світорозуміння, «який продукує досвід нової свободи» і дозволяє людині жити в «орієнтації тільки на саму себе» [45, с. 4-5].

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 відносинами індивіда з його оточенням, при цьому йдеться про «негативну» або «позитивну» свободи робити те, чого хоче індивід. Інша риса філософії Нового Часу – це розуміння свободи як певного вродженого або набутого ставлення людей до самих себе і до своїх дій, при цьому поняття «дія» відмежовується від поняття «мимовільна поведінка» – свобода трактується тут як здатність «хотіти-могти (бути в стані)». Нарешті, свобода трактується і як якась антропологічна «основоположна здатність», на підставі якої людина є господарем своїх бажань і прагнень – свобода як свобода волі (*liberum arbitrium*) або ж трансцендентальна свобода.

Нарешті, свобода трактується і як якась антропологічна «основоположна здатність», на підставі якої людина є господарем 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. Противники єзуїтів – янсеністи (Янсен, Арно, Паскаль) вказували на те, що свобода волі була втрачена людиною вже після акту гріхопадіння. Однак кожне з цих трактувань розуміння ідеї свободи мала свої слабкі сторони. Так, єзуїти прославляли свободу волі, проте зловживали при тлумаченні моральних підвалин. Янсеністи в своєму обґрунтуванні моральності доходили нерідко до крайніх форм і до фанатизму [49, с. 42].

Можна стверджувати, що весь розвиток суперечок про проблему свободи в XVI і XVII ст. пронизаний теологічними ремінісценціями розуміння свободи як свободи волі людини. Щоб захистити вчення про свободу епохи Реформації, Моліна розробляє своє недетерміністське поняття свободи – «*libertasindifferentiae*», завдяки якому вільним може бути лише той, хто «має всі передумови для того, щоб діяти, хто може діяти або не працювати, або ж може робити щось одне або протилежне цьому одному [32, с. 182]. Банец розвиває тезу Фоми Аквінського про «*praemotio physica*», відповідно до якого свобода людини проявляється не у відсутності детермінації перед вибором, а лише в примусі до вибору. Суарес говорить про розум, який завдяки своїм здібностям «*perfectio*» і «*amplitudo*» дозволяє нам мати уявлення про свободу волі. Для Суареса поняття свободи є протилежністю поняття необхідності. При цьому він розрізняє кілька різновидів поняття свобода: дія, вільна від будь-якої необхідності; свобода від примусу, яку можуть мати не тільки люди, але і тварини; специфічно людська свобода. На думку Суареса ступінь свободи відповідає ступеню інтелекту індивіда.

У підсумку можна сказати, що різні течії в богослов'ї, наклали свій вирішальний відбиток і на різні філософські течії, що розвинулися пізніше, – в Новий час. Якщо розглянути, наприклад, дуалізм Декарта і розведення духовної та тілесної субстанції, то помітимо, що у Декарта свобода волі є лише одним із проявів духовної субстанції. Людська свобода волі є абсолютною і воля може приймати рішення завжди, часто і не погоджуючи свої рішення з розумом. Недетермінована воля людини знаходиться на

найнижчому шаблі свободи волі. Але коли у людини з'являється все більше раціональних передумов для здійснення акту вибору, то зростає і ступінь розвиненості свободи волі. При цьому такий фактор як, наприклад, нездоров'я людини, істотно пригнічує свободу волі. Тільки ясний розум здатний привести до розквіту і вищого ступеня в розвитку свободи волі.

На думку Декарта, людина може бути відповідальною тільки за ті дії, які вона може зважити і обдумати як можливості перед вчиненням акта вибору або вчинку. Так само вважав і Аристотель: людину можна хвалити або засуджувати тільки за ті вчинки, які були здійснені після акту роздуму і акту вибору («boule» і «prohairesis») [9, с. 105]. Декарт вважає, що кожна людина має свободу волі і право вільно вирішувати або чинити і є одночасно і суб'єктом свободи волі, і суб'єктом свободи вчинків.

Отже, можемо дійти висновку, що філософські роздуми про свободу людини пронизують усі періоди людської історії. Поняття свободи особистості, виникнувши в Стародавній Греції, спочатку було пов'язано з ідеєю долі. Середньовіччя, крім того, що воно поставило в центр філософських побудов Бога, допомогло в схоластичних дискусіях відточити термінологічний апарат розуміння і розгляду різних проблем, в тому числі і розуміння людської свободи. Тому, середньовічна філософія виводить філософські рефлексії на абсолютно новий теоретичний рівень. Мислителі епохи Відродження, в свою чергу, роблять корінний поворот від теології і абсолюту як центру, сенсу і кінцевої мети філософського вчення до людини. Філософія Нового часу формулює ті основні категорії, базуючись на яких, сучасні інтелектуали створюють концепції людської свободи, лібералізму і філософії права, які отримали на сьогодні свій найбільший розвиток в західних країнах.

РОЗДІЛ 2. ЗАГАЛЬНА ХАРАКТЕРИСТИКА ЕТИЧНОЇ СИСТЕМИ

I. КАНТА

2.1. Імануїл Кант як засновник антропоцентризму

Створення філософської антропології як цілісного вчення про людину пов'язано з ім'ям німецького мислителя Імануїла Канта. Саме у філософській антропології людині в якості предмета в самому точному сенсі слова дана вона сама. Іншим завданням цієї науки є розробка специфічної методології дослідження, в якій людина виступає в якості вихідного пункту, а також цілі філософії.

Велика кількість існуючих у ХІХ ст. «людинознавчих наук дедалі більшою мірою заступає від нас саму сутність людини. У жодну історичну епоху особистість не була такою проблематичною. Згідно з поглядами представників філософської антропології, першим та найважливішим об'єктом вивчення постає людина в усіх її проявах [29, с. 212].

У філософській антропології, які поступово завойовувала популярність, людина постала як мірило цінностей та вихідний системоутворювальний чинник нового погляду на світ. Виходячи з розуміння людини як істоти, що належить двом різним світам – природної необхідності і моральної свободи, – Кант розмежував антропологію в «фізіологічному» і «прагматичному» відношенні. Перша досліджує те, «що робить з людини природа», друга – те, «що вона, як вільно діюча істота, робить або може і повинна робити з себе самостійно. Роз'яснюючи цю думку, філософ підкреслював: «Всі інтереси мого розуму ... об'єднуються в наступних трьох питаннях: 1. Що я можу знати? 2. Що я повинен робити? 3. На що я можу сподіватися?» [17, с. 85].

Згодом І. Кант до згаданих трьох питань додав ще й четверте питання «Що таке людина?», яке оголосив основним питанням філософії: «На перше питання відповідає метафізика, на друге – мораль, на третє – релігія, і на четверте – антропологія. Але по суті все це можна було б звести до антропології, бо три перших питання відносяться до останнього. І. Кант був

переконаний в тому, що основне завдання філософії полягає в пізнанні життя, а «найголовніший предмет у світі, до якого ці пізнання можуть бути застосовані, – це людина, бо вона для себе своя остання мета».

Коротко проаналізуємо передумови появи філософського вчення І. Канта про людину. Німеччина кінця XVIII – поч. XIX ст. стала важливою епохою в історії філософії завдяки таким визначним представникам німецької класики, як І. Кант, Й.-Г. Фіхте, Ф.-В.-Й. Шеллінг, Г.-В.-Ф. Гегель. Німецька класична філософія, спираючись на здобутки попередніх епох, по-новому осмислила і підняла на якісно новий рівень основну проблематику попередньої західної філософії. Важливим досягненням німецької класичної філософії була розробка діалектичного методу, діалектичної логіки, вчення про закономірності процесу розвитку. Принципово новим було й те, що значну увагу філософи цього періоду зосереджували на взаємодії суб'єкта та об'єкта, в якій суб'єкт активно діє на об'єкт, а також вказували на творчу активність теоретичного мислення. Ідеалістичний характер діалектики сприяв тому, що вона зосереджувала увагу на аналізі проблем свідомості, мислення, розсудку та розуму.

Початки діалектики простежуються у філософії Іммануїла Канта – першого представника класичного німецького ідеалізму. Кант народився у місті Кенігсберг (тепер Калінінград). Закінчив місцевий університет. У студентські роки втратив батьків. Двоюрідний дядько допомагав молодому Канту. Завдяки його матеріальній підтримці Кант зміг опублікувати перший твір «Думки про істинну оцінку живих сил у природі». 1755 року Кант отримав посаду приват-доцента у Кенігсберзькому університеті, де читав лекції з метафізики та багатьох природничих наук. Не маючи постійного заробітку, він змушений був у 1765 році погодитися на скромну посаду помічника бібліотекаря при Кенігсберзькому королівському палаці. Усі його намагання отримати професорську посаду були марними. Кантові вдалося це зробити лише у 1770 році, коли його призначили професором логіки та метафізики [38, с. 20]. Свої лекції Кант читав настільки цікаво, що,

незважаючи на тихий, слабкий голос, усі слухали його надзвичайно уважно. Кар'єра Канта пішла вгору. Він був деканом факультету та двічі ректором університету. Проте, незважаючи на високі посади, залишався скромним і приємним у спілкуванні. Не надто переймався чуттєвими задоволеннями, а фізичне здоров'я вважав необхідним для наукової діяльності. Він говорив, що ніколи не був ні хворим, ні повністю здоровим. Кант був надзвичайно пунктуальним, студенти звіряли годинники, коли він заходив в аудиторію. Завжди вставав о п'ятій ранку, лягав спати рівно о десятій вечора. Вранці, прокинувшись, дві години працював у кабінеті, потім йшов читати лекції студентам. Вечірні години присвячував читанню книг та журналів. Похований І. Кант у Кенігсберзі. На надгробку викарбовано один з його найвідоміших висловів: «Існують дві речі, які сповнюють душу зачудуванням та благоговінням – це зоряне небо наді мною і моральний закон у мені. Вони слугують мені доказом того, що Бог є наді мною і Бог є у мені» [7, с. 90].

У філософській діяльності Канта виділяють два основні періоди – «докритичний» (1746 – 1770) та «критичний» (1770 – 1797).

У «докритичний» період своєї творчості Кант цікавився питаннями природознавства. У праці «Загальна природна історія й теорія неба» він розробив гіпотезу, згідно з якою Сонячна система виникла з розріджених у просторі частин матерії і розвивалася до свого нинішнього стану за законами Ньютона. Кант наголошував на тому, що в результаті припливів та відпливів уповільнюється швидкість добового руху Землі. У цей період він цікавився працями Ляйбніца, Вольфа, Г'Юма. Вказуючи на природне походження та розвиток Сонячної системи, визнаючи нескінченність процесу розвитку світу, Кант вважав, що цей процес мав початок. Щодо цього питання, він стояв на позиції деїзму, вважаючи, що причиною світу є Бог, який створивши світ, віддаляється від процесу природного розвитку, а цей процес проголошується не залежним від Бога. Підтримуючи вчення раціоналістів-попередників, Кант висловив думку, що природничі та математичні науки не можуть мати джерелом досвід, який завжди є незавершеним та неповним. Проте і розум,

на думку Канта, таким джерелом бути не може. Він вважав, що джерелом достовірного знання є «апріорні» форми чуттєвості та розсудку, які не залежать від досвіду і передують йому. У «докритичний» період Кант почав формулювати ті положення, які лягли в основу його «критичного» вчення [29, с. 214].

З шістдесятих років у мисленні філософа намічається перелом, що у сімдесяті роки XVIII століття перетворюється в рішучий переворот. З цього часу в дослідженнях І. Канта природа поступається місцем людині. Антропологічні інтереси починають займати в нього центральне місце в порівнянні з метафізичними й космологічними проблемами. На підґрунті цього антропоцентричного напрямку мислення й виросла «критична філософія». Її призначення полягає в тому, щоб рішуче покласти кінець космологічним поглядам і підняти моральність на ступінь керівного моменту у світогляді [6, с. 12].

У «критичний» період Кант написав головні твори: «Критика чистого розуму», «Критика практичного розуму», «Критика здатності судження». Перша книга присвячена вченню про пізнання, друга – етиці, а третя – естетиці та вченню про доцільність у природі. Говорячи про чистий розум, Кант під поняттям «чистий» мав на увазі не залежний від чуттєвого досвіду. На початку свого гносеологічного дослідження Кант сформулював уже згадані питання: 1) що я можу знати? (Воно знайшло своє вирішення у «Критиці чистого розуму»); 2) що я маю робити? (Це питання постало у «Критиці практичного розуму»); 3) на що я можу сподіватися? (Кант вирішує це питання у праці «Релігія в межах тільки розуму»); 4) що таке людина і чим вона може сама стати? (Це питання Кант сформулював у третьому розділі «Логіки», а відповідь дав в «Антропології з прагматичного погляду»). Саме аналізу четвертого запитання «Що таке людини?» І. Кант присвятив найбільше часу.

Отже, І. Кант багато уваги зосереджував на розвитку антропології. У філософській антропології мислителя людина постала як мірило цінностей

та вихідний системоутворювальний чинник нового погляду на світ. Виходячи з розуміння людини як істоти, що належить двом різним світам – природної необхідності і моральної свободи, – Кант розмежував антропологію в «фізіологічному» і «прагматичному» відношенні. Перша досліджує те, «що робить з людини природа», друга – те, «що вона, як вільно діюча істота, робить або може і повинна робити з себе самостійно».

2.2. Аналіз етичної системи І. Канта

Етична концепція Канта, який зумів зав'язати в міцний вузол свободу, волю, обов'язок, автономність і загальність, дозволяє розкрити сутність і механізм поведінки людини, що живе в суспільстві, і дати ключ до розуміння цієї поведінки. Як зазначав німецький філософ, «Всі розуміли, що людина своїм обов'язком пов'язана із законом, але не здогадувалися, що вона підпорядкована тільки своєму власному і тим не менш загальному законодавству і що вона зобов'язана чинити, лише погодившись зі своєю власною волею, яка встановлює, однак, загальні закони» [17, с. 274]. При цьому заслуга Канта полягає і в тому, що він наочно показав, що всі претензії на свободу без обов'язку і, навпаки, обов'язку без свободи приречені на поразку.

Питання моралі посідали значне місце в етичній концепції І. Канта. Критикуючи погляди німецьких просвітників, він не погоджувався з теорією «розумного егоїзму», в основі якого лежить прагнення до самозбереження, заперечував роль інтересу в моральності людини, вплив навколишнього середовища на її дії. Кант відкидав натуралістичну етику, яка вважала, що моральність ґрунтується на природі людини або соціальному прагматизмі. У межах натуралістичної етики неможливо пояснити всезагальність моральних норм. На думку Канта, у світі немає справжньої доброчесності, всюди панує егоїзм та користь.

Філософ зазначав, що мораль неможливо вивести із суцього, з фактів, оскільки вона має апіорне походження. Мораль тотожна законодавчому практичному розуму. Всезагальний закон практичного розуму – це і є моральний закон, який тотожний свободі за Кантом [29, с. 61].

Свобода полягає у тому, що людина у своїх вчинках керується законом, який знаходить у собі. Кант вважав, що людина зазвичай не може дотримуватися морального обов'язку, проте переборює себе і діє згідно з ним. Розум немовби диктує волі людини моральний закон у формі

обов'язкової вимоги, або ж категоричного імперативу. Категоричним він є тому, що його потрібно дотримуватися не заради певних цілей, а задля нього самого. Кант запропонував такі формулювання категоричного імперативу: «чини так, щоб ти завжди ставився до людства і у своїй особі, і в особі будь-кого іншого як до мети і ніколи як до засобу»; «чини так, щоб максима твоєї волі могла мати також і силу всезагального закону»[14, с. 67]. Оскільки моральний закон як вияв абсолютної волі до добра виникає у всіх людей, то він набуває характеру всезагального закону. За Кантом, людина більше схильна до зла, ніж до добра. Така позиція філософа ґрунтувалася на його твердженні про те, що існує суперечність між абсолютним волінням до добра, яке апріорно властиве людській свідомості, і її чуттєво-розсудковою діяльністю. На думку Канта, причина такої суперечності полягає у зв'язку з недосконалістю людської свідомості. Подолати цю суперечність можна шляхом виконання категоричного імперативу. Моральний закон не залежить від конкретних умов оточуючого світу явищ, оскільки нам його диктує воля до добра. Мораль одна для всіх у всі часи і за будь-яких обставин. Обов'язок завжди повинен контролювати вчинки людини. Заперечуючи заохочення моральних вчинків, Кант стверджував, що усвідомлення виконаного обов'язку є єдиною нагородою.

В етиці Канта основною категорією є обов'язок, а добро і зло є лише похідними. Обов'язок є проявом доброї волі. Філософ стверджував, що не потрібно плутати обов'язок зі схильністю, оскільки вона може розвиватися без пізнання обов'язку. Моральний закон – це вимога виконувати обов'язок як акт доброї волі, вільної від будь-яких чуттєвих або розсудкових мотивів. Моральний обов'язок не передбачає задоволення чи певних позитивних наслідків (авторитет, слава, честь) для людини, яка допомагає іншим. За Кантом, людина повинна бути щасливою, оскільки цього вимагає обов'язок. Філософ розмежував моральний обов'язок та любов до ближнього, симпатію, радість від спілкування з іншими людьми, без чого наше життя неможливе. Кант вважав, що заповідь «любіть ближніх своїх, як самих себе»

не постає як чистий етичний закон, тому що вона може виконуватися не лише з почуття обов'язку, а й зі схильності[36, с. 192].

Кант надзвичайно цінував дружбу, оскільки вважав, що вона морально збагачує людину. Для дружби властиві самопожертва, «гірка» правда, яка допомагає виявити недоліки друзів, відхилення від обов'язку, сприяє подоланню егоїзму. За Кантом, дружба є важливішою за кохання, оскільки в ньому почуття морального обов'язку пригнічується. Кант вважав, що релігія повинна ґрунтуватися на моралі. Бог поєднує мораль і щастя, які в реальному житті роз'єднані. Віра допомагає примирити вимоги моральної свідомості з фактами зла, які панують у людському житті[29, с. 62].

Отже, за І. Кантом, мораль – це обов'язок, те, що повинно бути, але чого ніколи не було, немає і не буде в повному обсязі. Сформулювавши раціональні основи моралі, категоричний імператив, описавши мотиви моральних вчинків (повага до закону, почуття обов'язку), Кант все-таки вважав, що доброчесності у світі немає, оскільки люди егоїстичні істоти, які прагнуть до земних задоволень та щастя. Проте людина як суб'єкт морального відношення є автономною, а тому її моральне рішення залежить від неї. Самопізнання допомагає людині мати добру волю, засновану на розумі. Це дає їй змогу перебороти егоїстичну, злу волю.

2.3. Питання моралі у концепції І. Канта

У своїй моральній поведінці людина на ділі стверджує, показує реальність іншого, неемпіричного, власне людського світу. Подібний доказ сам Кант називає доказом «ніби через факт»: мораль неможлива без припущення свободи, а свобода неможлива поза мораллю. Мораль дозволяє переступити через непереборну для спекулятивного розуму межу – заглянути в царство надчуттєвого.

Слід звернути увагу на той факт, що питання, які піднімаються Кантом в другій «Критиці», атестуються ним самим як «чужі трансцендентальній філософії» [14, с. 454]. Тобто те, що говорив Кант про трансцендентальне пізнання, обертається тут своєю протилежністю. А саме трансцендентальні ідеї можуть носити не тільки регулятивний, а й конститутивний характер і тим самим можна говорити про розширення наших знань за межі досвіду. При цьому здійснюється зворотний хід аналітики практичного розуму в порівнянні з аналітикою теоретичного розуму. Але це стає можливим тому, що тут мова йде не про пізнання предметів, а про ставлення нашої волі до цих предметів. Це означає, що предмети тут не конструюються, що не є наслідком теоретизації, знанням про них має, по суті, кожна людина у власному досвіді.

Отже, у Другій критиці свобода обґрунтовується мораллю, а основним законом цього надчуттєвого, розумоосяжного світу є моральний закон. Виникає питання: що уможливорює існування цієї особливої неемпіричної або нефеноменальної форми детермінації? Кант розмірковує так: все в світі відбувається за певними законами. Але людина здатна чинити «згідно з уявленням про закони» [14, с. 250]. Ця здатність робити для себе закон усвідомленим принципом поведінки є розумна воля або практичний розум. Завдяки розуму, зовнішня необхідність стає внутрішньою, суб'єктивною необхідністю, самоспонуванням, тобто свободою. Особливість такої детермінації полягає в тому, що вона допускає і відхилення від закону, що

прискається розумом. Розумний закон не визначає волю людини повністю, але передбачає можливість вибору. Однак сама здатність вибору – це тільки негативна свобода. Моральна ж, позитивна, свобода полягає в здатності вибирати тільки те, що розум визнає добрим [14, с. 250].

Тема специфічності моральності як особливої форми регуляції є стрижнем всієї етичної проблематики І. Канта. На відміну від натуралістичних, в тому числі антропологічних, концепцій моралі, що розглядають її як природно закладене в людині прагнення або почуття, Кант вперше в етичній думці ставить проблему специфіки морального мотиву. Згідно з Кантом, мораль не дана людині «за своєю природою», у вигляді природних спонукань. Мораль – це належність, звернена до людини, це не спонтанне прагнення, а добровільне самопідкорення обов'язку. Але тут виникає проблема – як пояснити походження моральної повинності, що лежить в його основі – розрахунок, міркування корисності або громадської користі, блага? У більшості теорій моралі розпорядження до дії виводилися з поняття блага, тобто того, що корисно для людини, суспільства, Бога. Як вказує сам Кант, попередні теорії були гетерономними, тобто виводили мораль із зовнішніх по відношенню до неї причин. Одні моралісти бачили корінь моральних принципів в якомусь примусовому приписі – волі Бога, установах суспільства, вимогах вродженого почуття. Інші наполягали на тому, що уявлення про добро і зло – суть, похідні від цілей, яких домагається людина, і наслідків, які впливають з її поведінки, від її прагнення до щастя, насолоди, користі. Визначаючи специфічність і чистоту морального мотиву, Кант зазначає, що добра воля «добра не в силу своєї придатності до досягнення певної поставленої мети, а тільки завдяки волінню, тобто сама по собі» [14,с. 229]. Це означає, що воля сама підпорядковує себе закону, сама формулює цей закон, стає самозаконодавчою, кориться тільки власній максимі (принцип «автономії волі»). А це є не що інше, як свобода вибору, добровільне прийняття зобов'язань, джерело яких знаходиться в людині.

Потрібно відзначити, що така позиція ставить під загрозу волюнтаризм, на який вказували критики Канта. Але Кант виходить зі цього протиріччя наступним чином. Лише в тому випадку, якщо прийнята мною максима може бути основою загального законодавства (категоричний імператив), мій вибір є моральним. Обумовлена таким чином свобода (добровільне самопідкорення, приватне проходження і загальна значущість індивідуальної максими) повністю збігається з моральністю. Важливим моментом такого розуміння розумної волі є твердження загальності моральних вимог. Кант бачив у формулюванні цього пункту свою особливу заслугу. Він пише, що до нього ніхто не здогадувався, що в «моралі людина підпорядкована тільки своїм власним законам, але не проти загального законодавства» [14, с. 274]. Пізніше в екзистенціалізмі, зокрема в філософії Ж.-П. Сартра, саме цей пункт кантівської етики – універсальність моральних вимог – став об'єктом різкої критики Канта і звинувачень у формалізмі і виправдання завуальованих форм гноблення. Проте подальший розвиток етики показав, що загальність моральних вимог визнана не тільки формальним критерієм вибору, але специфічною ознакою, що відрізняє моральний імператив від будь-яких інших регулятивів.

Отже, в основі моральної повинності лежить розум, а не вроджене моральне почуття. Виникає питання: чому Кант наполягає саме на раціональній природі моральної повинності? На думку Канта, тільки розум може дати моралі об'єктивну необхідність і загальність. З досвіду неможливо вивести ідею загального і необхідного закону. «Я стверджую, таким чином, що кожній розумній суті, що володіє волею, ми повинні приписати також ідею свободи і що вона діє, тільки керуючись цією ідеєю. Справді, в такій істоті ми мислимо собі практичний розум, тобто має причинність щодо своїх об'єктів. Емпіричні принципи взагалі непридатні до того, щоб засновувати на них моральні закони» [14, с. 270]. Таким чином, якщо ми хочемо знайти об'єктивні і універсальні підстава для людської поведінки, то таку підставу потрібно шукати тільки в розумі як вищій здатності, яка, є активною,

конститутивною здатністю, що дає нам поняття загальності та необхідності. В етиці, таким чином, «мова йде про об'єктивно практичний закон, отже, про ставлення волі до самої себе, оскільки вона визначається тільки розумом, оскільки все, що має відношення до емпіричного, відпадає саме собою; адже якщо розум визначає поведінку тільки для самого себе, то він повинен робити це необхідно а пріорі» [22, с. 21].

Філософський аналіз моральних понять свідчить про те, що вони не виводяться з досвіду, вони апіорно закладені в розумі людини. Отже, оскільки практичний розум має ідею свободи, виражену в моральному законі, тому він має пріоритет над теоретичним.

Звернення до Канта і кантівської етичної концепції досі залишається актуальним через низку причин. Справа не тільки в генії Канта, найглибші теоретичні напрацювання якого в області моралі надали етиці статус наукової дисципліни. Критика кантівського трансценденталізму в сфері моралі, звинувачення його в формалізмі і абстрактності, усунення «практичного розуму» з дискурсу сучасної постмодерної думки своїм наслідком має підміну або заміну моральних регулятивів юридичними або естетичними нормами або «практиками» повсякденної поведінки. Якщо ж поставити питання про першопричину радикальної критики кантівського тлумачення моралі, то нею виявиться трансцендентальне розуміння свободи або автономність моральної волі.

Отже, допущення нефеноменальної, трансцендентної природи людини є тим пунктом, за яким свідомо чи несвідомо відбувається проблематизація моралі і її ролі, яку вперше в етичній думці обґрунтував Кант. Заперечення «двосвітності» природи людини, тобто приналежності її не тільки до емпіричного, феноменального, але також і до розумоосяжного, трансцендентному світу, своїм закономірним наслідком має скасування моралі.

Розділ 3. Переосмислення поняття свободи у західній філософії ХХ століття

3.1. Свобода як іманентна властивість людини у філософії

Е. Кассіра

Після смерті І. Канта проблема моральної свободи не втрачала своєї актуальності. У центрі уваги некласичної філософії, як і класичних філософів, залишалися категорії свободи та моралі як вищі людські цінності. Особливо гостро проблема свободи вибору постала у ХХ столітті. У проблемному полі неокантіанства етичні погляди на проблему моральної свободи, безперечно, відігравала важливу роль.

Світогляді дослідження свободи в некласичній філософській думці характеризуються багатовекторністю. У філософських концепціях філософів некласичного періоду свобода розкривається як онтологічна і ціннісна основа людського існування, що має визначальне значення для сприйняття континууму антропологічних проблем, з різних ракурсів, що висвітлюють різні пласти людського життя. Думку щодо абсолютної свободи та активності свідомості висловили у своїх вченнях філософи Е. Кассіра, М. Гайдеггер, Ж.-П. Сартр, які у своїх працях переосмислювали вчення І. Канта про мораль і свободу вибору.

До проблеми свободи звертався у своєму філософуванні Ернест Кассіра (1874 – 1945) – німецький і американський філософ і культуролог, один із визначних представників Марбургської школи неокантіанства. Кассіра був згоден з певними моментами кантівської концепції культури як поступального розвитку в усвідомленні волі. Для філософа свобода свідомості закладена і реалізується в кожному русі думки, волі або почуття, що веде з пасивного стану до певних форм діяльності. Тому Е. Кассіра починає з аналітичного опису різних форм цієї діяльності: форм мови, мистецтва, релігії і науки, вбачаючи в цьому описі передумову для їх

подальшого синтезу – тобто створення всього універсуму культури за допомогою творчої здатності людини.

У своїх працях Кассіер неодноразово апелює до етичних поглядів Канта. Е. Кассіер звертається до етики І. Канта не тільки з метою розкриття специфіки власного генетичного підходу і критичного методу, але і намагається реконструювати її вихідні принципи – поняття автономії і поняття свободи, індивідуальної особистості, що стали відправними пунктами в системі етичного ідеалізму. Кордон між власним знанням і світотлумаченням пролягає між буттям і належним, необхідним і можливим. Для Кассієра етична думка Канта стає найважливішою умовою подолання натуралізму і обмеженості гносеологічної програми Марбургської школи [44, с. 65].

У сучасній культурі трагічно забувається, що конститутивним елементом культури є загальний етос свободи. Свобода, яку націлюють на пізнання, є теж самопізнання, оскільки свобода відкриває нові перспективи пізнання. Вона не є природна схильність людини, і щоб нею володіти, необхідно в першу чергу її бачити. При цьому свобода, будучи загальним «середовищем» (medium), не зазіхає на специфічну своєрідність і автономність кожної окремої сфери духу. Більш того, в трансцендентальній філософії свобода виступає вже конститутивним елементом буття як такого.

У 1918 р. Кассіер в монографії «Життя і вчення Канта» обговорює докладно проблеми моралі, розкриває специфіку критичної етики. У вступі філософ пише, що рукопис був готовий до друку вже навесні 1916 р. і можна припустити, що робота «Свобода і форма» писалася ним або одночасно, або була мотивована нею. В цей час Кассіер знаходиться ще під впливом філософії Когена і вважає, що кантівське вчення не може сприйматися історично, і тому є «виразом постійного завдання філософії», виступає «безпосередньо діючою життєвою силою». Кассіер зауважує, що Кант в цей період історії в Німеччині постає як суто німецький філософ, і важливим було розуміння зв'язку між «кантівською філософією і головними

проблемами духовного життя Німеччини». Для Кассірера Кант є «індивідуальною мислячою особистістю» [18, с. 9-10]. Він вважає, що філософію Канта можна зрозуміти правильно тільки в тому випадку, якщо постаратися зрозуміти її генетичну побудову. Глава, присвячена етиці Канта, так і звучить: «Побудова критичної етики».

Зауважимо, що філософ відразу ж приймає вихідну точку зору самого Канта про те, що той не планував «Критику практичного розуму» в якості другої теоретичної частини своєї системи. Особливо наголошується, що його вчення, спочатку задумане, як самостійне ціле, включає в себе етичні проблеми в якості інтегруючого моменту. «Справжнє глибоке розуміння «Розуму», як його розуміє Кант, може бути отримане тільки за допомогою такого співвідношення», – пише Кассірер [18, с. 211].

Історично першим моментом фактичного звернення Канта до моралі, до критики понять моральної філософії визначається 1763 роком, коли філософ бере участь в написанні конкурсної роботи Берлінської академії «Дослідження ступеня ясності принципів природної теології і моралі». Саме в цій роботі Кант ґрунтовно піддає перевірці загальний метод метафізики і приписує йому нове значення, стверджуючи, що першооснови моралі все ще до сих пір не стали за їх нинішнім станом очевидними.

І вже пізніше, зауважує Кассірер, філософ концентрує увагу на аналізі чистих понять «обов'язку» і «повинності», властивих моральній філософії, а «на бутті і становленні, на точці зору генетичного розвитку». І все ж етична позиція витісняється постановкою психологічної та антропологічної, зауважує неокантіанець [18, с. 213]. Кассірер в оцінці витоку критичної етики Канта залишається гранично точним. Фактично основою нового розуміння моралі стають лекції, про які Кант повідомляв «Повідомленні про розклад своїх лекцій» на зимове півріччя 1765/66 р. Тут філософ чітко формулює етичну проблематику. Кант планує використовувати метод дослідження моральності, розроблений Хатчесоном та Юмом, бо в них він бачить «прекрасне відкриття нашого часу». Свій вибір Кант пояснює

досить просто: цей метод хороший тим, що перш, ніж вказати, що має статися, завжди історично і філософськи слід досліджувати, що відбувається, і тим самим вже на цій основі виходити з дійсної природи людини. Для Кассірера важливо, що до нового формулювання етичної проблеми Кант повернувся в 1764 р. в роботі «Спостереження над почуттям прекрасного і піднесеного». Саме тут, зазначає Кассірер, поряд з чистою «апріорністю» знання, вперше стверджується існування і апріорної моральності. У цьому Кассірер вбачає перший крок Канта в обґрунтуванні етики, його розрив з традиційним евдомоністичним обґрунтуванням моралі. Вже очевидно, пише Кассірер, що Кант «повністю збагнув себе і створив адекватне вираження в свідомій протилежності філософії епохи Просвітництва» [18, с. 215].

Специфіку філософування Е. Кассірера можна визначити так: оскільки мислитель підкреслював автономію кожної символічної форми, то, з огляду на загальний історико-культурний контекст першої третини ХХ століття, концепцію філософії культури можна віднести до дискурсу модерну. На нашу думку, основні установки філософії епохи модерну, так само як і головні ідеї німецької класичної філософії, сформували кассірерівську концепцію філософії культури.

Е. Кассірер згоден з певними моментами кантівської і гегелівської концепцій культури як поступального розвитку в усвідомленні свободи. Для нього свобода свідомості покладається і здійснюється в кожному русі думки, волі або почуття, що веде з пасивного стану до певних форм діяльності. Тому німецький неокантіанець і починає аналітичний опис різних форм цієї діяльності, форм мови, мистецтва, релігії і науки, вбачаючи в цьому описі передумову для їх подальшого синтезу – тобто створення всього універсуму культури за допомогою символізуючої творчої здатності людини.

Філософ вважає, що критичний ідеалізм «намагається зрозуміти граматику і синтаксис людського розуму, споглядаючи його різні форми і функції, осягаючи ті загальні правила, якими вони керуються. Кассірер стверджує, що «тим самим ми зможемо краще зрозуміти той «єдиний

космос» людяності, той загальний світ, в який залучено кожного індивіда наділеного свідомістю, світ, який ця свідомість має відтворити кожна по своєму і своїм власними зусиллями» [18, с. 216].

Таким чином, думка Кассірера переходить від філософії культури до філософської антропології. І якщо у «Філософії символічних форм», «Натуралістичному і гуманістичному обґрунтуванні філософії культури», «Логіці наук про культуру» йдеться в першу чергу про «продукти» культури, то в антропологічній філософії детально аналізуються символічні форми, складові всього універсуму людської культури, а також загальні принципи, за допомогою яких ці автономні форми можуть утворювати стійку і взаємозалежну єдність культури. Пізніше, в «Досвіді про людину», Кассірер фокусує свою увагу вже на тому суб'єкті, який створює все це різноманіття символічних форм, тобто на людину і її свободу як найголовнішу характеристику людини. Ще пізніше – вже в кінці свого життя – Кассірер переходить до розгляду проблем філософії політики і питань маніпуляцій людською свободою за допомогою техніки політичних міфів.

Кассірер дотримується тези про те, що свобода є іманентною властивістю людини. Але що значить бути вільним? При відповіді на це питання слід враховувати, що поняття свободи не тільки вимагає пояснення, але й саме може стати поясненням і виявити спосіб буття людини. Як зауважує Гайдеггер, відміна трансцендентального суб'єкта Кассірера від того, що він називає *Dasein* як раз «виявляється в понятті свободи». Погоджуючись один з одним в тому, що «свобода полягає у звільненні», філософи по-різному розуміють цей процес – звільнення у Кассірера полягає в культуротворчій діяльності, у Гайдеггера – у філософській рефлексії. Так, поняття свободи у Кассірера є конститутивним для людини і людської культури. Кассірер розуміє свободу як свободу творчості, коли свідомість формує царство символічних форм, і в цьому процесі самооб'єктивації шляхом формотворчості кінцева людина виявляє свою сутність як деміурга і

уподібнюється Абсолюту. Свобода в цьому аспекті – це автономне відношення до світу, світобудови, завдяки якому світ взагалі стає доступним для людини.

Гайдеггер говорить про звільнення в сенсі, що «звільнення внутрішньої трансценденції Dasein становить внутрішній характер філософствування». Сенс звільнення шляхом філософствування полягає в тому, щоб розкрити такі структури, які зумовлюють екзистенцію людини, як кінечність, занедбаність, захоплення долею і т.д. Тут виявляється сутність людини як істоти, залежної від буття, що визначається нею. А основним способом існування виявляється не творчість, а розуміння буття.

У Е. Кассіра свобода розуміється як прогресивне становлення духу, що свідчить про емансипацію людини. У М. Гайдеггера свобода повинна привести людину до усвідомлення своєї нікчемності, що, правда, є не підставою для песимізму, а умовою для того, щоб вона могла, чинячи опір долі, стати самою собою. Свобода у М. Гайдеггера приводить людину до самопізнання за допомогою парадоксу. Свобода у Е. Кассіра розуміється як моральний імператив, спрямований на подолання страху смерті. Свобода Гайдеггера повинна поставити людину перед лицем страху і смерті, і залишити її наодинці з ними.

Свобода Е. Кассіра повинна вказати людині її життєві цілі. Свобода М. Гайдеггера здатна привести до висновку про абсурдність і безглуздість життя – тема, яка була підхоплена пізніше французьким екзистенціалізмом [41, с. 62].

При інтерпретації категоричного імперативу І. Канта, Е. Кассіра звертає увагу на його метафізичну функцію – він служить для доказу автономного існування сфери свободи. Для Гайдеггера з урахуванням того, що сутністю практичного розуму є його проміжне становище (Dazwischen) між світом абсолюту і світом речей, при розгляді поняття імперативу важливо не те, на що орієнтуються моральні вчинки людей, а яка внутрішня функція

закону для самого Dasein, тобто яким чином закон стає конститутивним елементом Dasein і особистості.

Кассіерівська думка про свободу і гідність кожної людини є свого роду спроба реконструювати моральну свідомість, в основі якої лежить не здатність пізнання, а здатність утворення волі, тобто процес чинного самовизначення. Як бачимо, Кассіером особливо підкреслюється в критичній етиці значимість і цінність кантівського розуміння сфери практичного[41, с. 63].

Саме тут етичний ідеалізм вбачає критерій для об'єктивності, який в практичній сфері має значення «єдності і універсальності». Практика (diePraxis), що має своєю основою волю, є свого роду пізнавальний аналог практичної рефлексії. Це положення Е. Кассіер підкріплює рефлексивним осмисленням дуалізму «причинності буття» і «причинності повинності»: дуалізм Канта дає основу для розуміння меж причинності, – причинність повинності не обмежується дійсним, вона спрямована на емпірично неможливе, чи не дійсне. І досвід, вважає Е. Кассіер, слідом за І. Кантом, тут безсилий, він не може надати чіткий доказ чистого значення «категоричного імперативу». Критична точка зору, вважає він, зберігає в собі «своєрідність основного трансцендентального погляду» [18, с. 231].

На останніх сторінках глави «Побудова критичної етики» в книзі «Життя і вчення Канта» філософ пише про символічне значення єдності особистості І. Канта. Для нього важливим є характер мислителя – «з його непідкупним критичним почуттям істини і його непохитним моральним переконанням, що не допускає сумнівів, з тверезою строгістю мислення і розмахом та ентузіазмом прагнення» [18, с. 242].

Тут стикаємося з ідеєю Е. Кассієра про індивідуальний особистий етос творця, висловлену ним раніше в книгах про Декарта і Лейбніца. Ця думка лаконічно виражається у вигляді формули: істинно моральним настроєм є вимоги – керуватися міркуваннями належного. Філософ прагне тепер цю непорушну норму висловити гранично чітко і доступно в контексті етичного

ідеалу – етична думка ніколи не може обмежитися прийняттям світу чуттєво даного, етичний світ як ідеальний світ ніколи не даний, він – завжди знаходиться в нескінченному досвіді становлення. Межа між знанням і незбагненністю визначається моральним розумом, який виходить з волі як основного факту.

До цього визначення поняття свободи філософ знову повертається в дискусії з М. Гайдеггером в Давосі в 1929 році. Питання про те, «як можлива свобода?», залишається найголовнішим і основним питанням в ідеї можливого обґрунтування філософії. «... Моральне як таке, що виходить за світ явищ. І це вирішальне метафізичне, оскільки саме в цій точці відбувається прорив. Мова йде про перехід до *mundusintelligibilis*. Це відноситься до етичного, і в етичному знаходиться точка, яка по відношенню до кінечності, що пізнає суб'єкта, більше не є відносною, але саме тут має місце щось абсолютне. Історично це не може бути пояснене. Можна сказати, що це – той крок, який І. Кант не в праві був би здійснити. Однак ми не можемо заперечувати факту, що проблема свободи поставлена таким чином, що вона прориває первісну сферу» [51, с. 276].

Це положення цілком узгоджується з кассієрівським розумінням людини як «символічного тваринного» («*animalsymbolicum*»), якій не дано спочатку вся відразу і тому людина покликана життям з себе самої бачити себе. Людина є результат цього тривалого творчого зусилля. Людина тому і повинна постійно прагнути до втілення самої себе в ідеалі, до подолання свого одиничного існування. У категоричний імператив, отже, укладено щось, що виходить за межі кінцевої істоти, але саме в ній приховано вихідне апріорне відношення до вищого, і вихід на створену і пропащу істоту.

У цьому контексті виникає питання стосовно того, якщо свобода не може бути предметом теоретичного осягнення, то як в такому випадку можлива етика як наука? Ймовірно, тут криється пояснення, чому Е. Кассієр не залишив власної етики. Суперечка серед біографів і критиків філософа триває досі. Так, свого часу Г. Кун один з перших висловив сумнів, що у

філософії символічних форм навряд чи можна знайти місце для етики і політики. Для Кассірера життя уявляється лише як історія, але не як «життя, яке належить прожити» [54, с. 74].

Заперечуючи критикам, американський дослідник Дж.М. Кройс пише, що саме це і робить Кассірер на останньому етапі свого творчого шляху: він перетворює філософію символічних форм у вчення, центральною проблемою якого виступає нормативний аспект ідеї культури [53, с. 6-7].

Якщо уважно і неупереджено прочитати «Міф держави», то можна помітити, що глибокий і професійний аналіз техніки політичних міфів, соціальної організації тоталітарного устрою держави в Німеччині не позбавлені критичної і моральної оцінки філософа. Його запитання – чи можливо в дійсності домогтися звільнення від міфу? – тривожне і суто філософське питання, вперше поставлене ще етикою Платона. Мотиви етичної та критичної позиції Е. Кассірера найбільш повно представлені в книзі «Міф держави». На тлі широкої панорами розвитку історії моралі і міфічного мислення філософ розкриває трансцендентальну історію моральної свідомості, виявляє радикальні зрушення в світовідчутті європейської людини, що відбулися в ХХ столітті, і які тривожним і застережливим відлунням віддаються до сих пір.

Ю. Габермас, класик німецької сучасної філософії, в статті «Сила, що звільняє символічну формотворчість» вступає в полеміку з критиками Кассірера. Інтерес, який виявляє неокантіанський філософ до «символічного медіума духовних форм вираження», вважає він, є в першочергу свідченням про його конгеніальність з І. Кантом [27, с. 79].

Отже, можна дійти висновку про те, що Е. Кассірер згоден з деякими положеннями кантівської концепції культури як поступального розвитку в усвідомленні свободи. Е. Кассірер вбачає свободу свідомості у кожному русі думки, волі або почуття, що веде з пасивного стану до певних форм діяльності. Мислитель описує різні форми цієї діяльності, вбачаючи в цьому описі передумову для їх подальшого синтезу – тобто створення всього

універсуму культури за допомогою символізуючої творчої здатності людини. Кассінер поступово переходить від філософії культури до філософської антропології. У межах першої він філософував про «продукти» культури, а в межах другої – аналізував символічні форми, які складають універсуму людської культури, а також загальні принципи, за допомогою яких ці автономні форми можуть утворювати стійку і взаємозалежну єдність культури. Кассінеру центр свого вчення ставить суб'єкт, який створює різноманіття символічних форм. Таким суб'єктом виступає людина і її свобода як найголовніша характеристика людської сутності.

3.2. Розуміння сенсу свободи в екзистенційній філософії

М. Гайдеггера

Філософське розуміння німецьким мислителем Мартіном Гайдеггером (1889 – 1976) свободи розроблено ним у працях різних років, які можна поділити на два етапи: дослідження свободи «безвідносно до Шеллінга» і безпосередньо спираючись на книги останнього. Основні ідеї Гайдеггера про свободу представлені в статті «Про сутність істини» (1930), а розвинені стосовно Шеллінга: у «Шеллінгівському трактаті про сутність людської свободи» (1936), в лекції «Метафізика німецького ідеалізму: Шеллінг» (1941), в роботах присвячених дослідженню розуміння «негативності» Гегелем та інших пізніших статтях («Час і буття» – 1963).

Коли М. Гайдеггер розвиває свою концепцію свободи, то відразу стає очевидною увага, яку він приділяє «антропологічному змісту» думки І. Канта. Для Гайдеггера цікаве трактування кантівського питання про сутність людської свободи щодо можливості для людської (тобто, для Гайдеггера це важливо, кінцевої істоти) істоти «трансцендування» щодо світу, який не є продукт людської діяльності, але який відкривається в «просвіті буття». Розвиваючи свою думку, Гайдеггер стверджує, що «у відношенні, що ґрунтується на істині, відбувається розкриття суцього таким чином, що людина потрапляє в сферу відкритого, яке досягається в цьому присутньому суцшому як таке, що відкривається, і на основі цього досвіду може бути прирівняне до цього суцього в її уявленні. У цьому сутність дозволу бути» [52, с. 56].

З урахуванням досліджень філософії присвяченої темі свободи у творчості Гайдеггера, можна стверджувати, що мислитель в основному «домислював до кінця» певні ідеї Шеллінга про свободу: про необхідність «системи свободи» і неможливості прогнозування прогресу; про співвідношення основ існування і екзистенції, які зазвичай відрізняються в західноєвропейській метафізиці; про співвідношення «волі у волі

прагнення до ніщо» (трансформується в любов до пізнання любові до Бога) і проблеми ніщо не мислимої як «негативність самосвідомості»; про підстановку на місце «любові до Бога» чогось іншого; про роль уяви в художній творчості (поезії) і формуванні «нового мислення»; про роль геніїв, які дарують людству ідеї, не усвідомлюючи того і т.д. Незважаючи на таку розпорошеність висловлювань Гайдеггера про свободу в часі, можна, все ж, цілком виразно говорити про «середнє» уявлення мислителя цієї теми, тим більше якщо врахувати погляди з його «припізнаної філософії» [52, с. 103], яка у своїй сукупності надала ідей достатню єдність.

М. Гайдеггер стверджував, що «сутність істини є свобода», правда, саме в істині буття, а не достовірності буття суцього в цілому, оскільки «буття суцього в цілому – не є власне Буття». Сутність людської свободи полягає для людей в тому, щоб взяти участь в допущенні буття суцього, що виходить від «Істини Буття», в його «неприхованості і приховуванні», віддати себе в розпорядження виявлення цього допущення буття суцього у поза і всередині людини. Сутність істини, яку можна побачити з боку сутності свободи, проявляє себе як входження в сферу виявлення суцього. З'являється можливість підійти до простоти простого (відкритої відкритості), в якій знаходиться всяке суще і яка так само несе його в собі. Для цього слід лише переосмислити звичне поняття істини в дусі правильності висловлювання і звернутися, до безпонятійності виявлення і розкриття суті, що мала місце в минулому [47, с. 52].

Міркування М. Гайдеггера складаються умовно з двох частин: спочатку мислитель відкидає традиційне розуміння істини і свободи, пропонуючи своє власне, а потім прагне показати чим його розуміння краще, як з точки зору його концепції можна пояснити все, що «відноситься до істини і свободи», в трагічну епоху нашого часу.

М. Гайдеггер стверджує, що внутрішнє буття людини, особливо стан її духовного світу, свідомості, є посередником, через яке виявляється істинне буття. У філософії мислителя свідомість постає як відкрите для світу, нічим

ззовні не обмежене існування. Він вважав, що ніщо не може впливати на свідомість, оскільки вона є джерелом самої себе [29, с. 296–297].

Загалом, етико-онтологічний підхід до свободи М. Гайдеггера розкриває свободу як відношення до себе, яке є первинним онтологічним відношенням та основою для відношення до Інших. В цьому розумінні свобода є онтологічною умовою етики.

Слід зауважити, що категорія Іншого у філософії М. Гайдеггера, займає визначальне місце. Серед проблем, на вирішення яких була націлена етична складова екзистенціофілософії Гайдеггера слід особливо виділити саме проблему Іншого. Основні представники екзистенціалістської філософії по-різному підходили до вирішення даної проблеми. Так, наприклад, в своїй фундаментальній онтології М. Гайдеггер [49, с. 44] розглядає Іншого як оплот світу «dasMan», який, скасовуючи власність (власну екзистенцію) людини, занурює і розчиняє людського індивіда в його невласне буття. Вивести людину зі світу «dasMan» і допомогти їй знову набути своє власне буття не може ніхто крім неї самої. Справа тут ускладнюється і тим, що М. Гайдеггер не описує будь-яких точних критеріїв, за якими можна було б переконатися, що людина екзистує власним способом. Тому можна вважати, що його етика залишається глибоко індивідуалістичною, де Інший може лише у виняткових випадках спровокувати в людині прагнення до власного буття. Справа в тому, що дане прагнення отримує свою актуалізацію тільки в людині, яка екзистує власним способом. Тому подібного роду спонукування екзистувати власним чином відбувається, як писав М. Гайдеггер, лише в украй рідкісні моменти життя

Отже, М. Гайдеггер розвинув власну концепцію свободи, водночас беручи до уваги «антропологічному змісту» філософії І. Канта. Для Гайдеггера цікаве трактування кантівського питання про сутність людської свободи щодо можливості для людської істоти «трансцендування» щодо світу, який не є продуктом людської діяльності, але відкривається в «просвіті буття». М. Гайдеггер стверджував, що «сутність істини є свобода», правда,

саме в істині буття, а не достовірності буття суцього в цілому, оскільки «буття суцього в цілому – не є власне Буття». У М. Гайдегера свобода повинна привести людину до усвідомлення своєї нікчемності, що, правда, є не підставою для песимізму, а умовою для того, щоб вона могла, чинячи опір долі, стати самою собою. Свобода у М. Гайдегера приводить людину до самопізнання за допомогою парадоксу.

3.3. Підхід С.-П. Сартра до проблемисвободи як виборулюдиноюсамої себе

Положення кантівського вчення про мораль стали предметом критики в некласичній і постнекласичній філософії. Зокрема, Ж.-П. Сартр (1905 – 1980) звинувачує Канта у формалізмі і абстрактності і ставить під сумнів, як мінімум, два положення кантівської етики. Це, по-перше, загальнообов'язковість (універсальність) моральних норм, і, по-друге, – акцент на чистоті морального мотиву, на нашому непереборному обов'язку поступати лише через повагу до морального закону. Виникає резонне питання: наскільки обгрунтовані контраргументи Сартра і що принципово нового вносить його концепція свободи в моральну тематику?

Кант виводить мораль за межі поцейбічний чуттєвий світ, поміщаючи її в ноуменальний розумом світ, і тим самим обгрунтовує можливість автономної волі, що недетермінована зовнішніми фізичними, емпіричними причинами. У моральності мисамі є законодавцями. Ця тезу про мимовільну, самоосновну волю не заперечується в концепції Сартра. Згідно з ним, людське буття абсолютно невиправдане і тому вільне. Але тут постає питання: чим керується ця самозаконодавча воля у вільному вчинку? За Кантом, – моральним законом або категоричним імперативом. Сартр з цим не згоден. Універсалістський та імперативний характер кантівської моралі він не

сприймає через низку причин. Перша все тому, що загальнозначущість скасовує свободу.

Будь-яка норма, в тому числі і моральний закон, кваліфікуються Сартром як неминуха анонімна сила, що протистоїть індивіду і обмежує його свободу. Будь-які апеляції до обов'язку, вимоги атестуються ним як Інший – як джерелонасильства, пригноблення або прагнення уникнути відповідальності. Під поняття Іншого також підпадають приписи моралі, універсальність і категоричність якої не враховують конкретну ситуацію і особистість людини. Іншими словами, кантівська мораль з її загальнозначущістю і імперативністю, за Сартром, не тільки не є виразом істинного, вільного існування, але, навпаки, являє собою своєрідну форму відчуження. Свобода як мета і сенс самої свободи – ось що є для Сартра моральним законом.

Але найголовніше, що не сприймає Сартр в кантівській концепції моралі, – це те, що універсальні норми звільняють людину від ризику, і, отже, від відповідальності. Мораль є в такому випадку «спосіб вийти сухим з води і врятуватися в абсолюті» [37, с. 54]. На відміну від Канта, для якого сенс свободи, а значить, моральності, полягає в дотриманні людським розумом «загального законодавства», для Сартра головним є свій життєвий досвід, «індивідуальна авантюра». Автономія волі передбачає постійний ризик і повну відповідальність.

Творчий акт є вільним, незалежним від апріорно існуючих добра, обов'язку і т. д. При цьому, згідно з Сартром, всі людські дії, свідомі і несвідомі, є вираженням вільного вибору. Це означає, що незнання людиною ситуації не звільняє її від відповідальності: «Я приймаю рішення на самоті, без виправдання і без вибачення» [37, с. 75].

В кінцевому підсумку вододіл між кантівською і сартрівською позицією проходить через питання про те, що є визначальною підставою людської дії. Кант бачить цю підставу в розумі, завдяки якому людина здатна чинити «згідно з уявленням про закони» і, отже, робити для себе закон усвідомленим

принципом поведінки. Ця фундаментальна властивість людини є розумна воля або практичний розум. І цією властивістю – наявністю розумної волі, що дає сама собі закон, – людина і відрізняється від будь-якого іншого суцього.

Сартр скептично ставиться до того, що складає зміст (даність) рефлексуючої, такої, що припускає, свідомості (розуму). Теза Сартра «свідомість чинної людини іррефлексивна» спрямована проти традиційної концепції свободиволі, що зв'язує останню лише з етичною свідомістю. Обґрунтування ідеї нерефлексивного характеру свідомості Сартром було направлено, перш за все, проти традиційного раціоналістичного тлумачення свідомості. Концепція самосвідомості класичного раціоналізму ставила собі за мету систематичну розробку і обґрунтування ідеї трансцендентальної свідомості, тобто виявлення апріорних умов, які уможливають пізнавальну діяльність. Для Сартра головним предметом інтересу є той шар свідомості, який не об'єктивований, шар дорефлексивного *cogito* (*Cogito* (від мислю, думаю) – поняття, що означає уявний акт.).

Достовірність і очевидність *cogito*, досвід у всій його безпосередній і конкретній даності є тією сферою, в якій виявляється справжній зміст свідомості. Це «дорефлексивне *cogito*», безпосереднє сприйняття, в якому дається світ, в більшій мірі свідчить про істинність людської позиції, ніж рефлексія.

У сартрівській концепції свободи є, принаймні, один пункт, який в кантівській етиці не тільки не обдумується, але навіть не ставиться. Мова йде про опозицію «універсальність – конкретність». Універсальному моральному закону Канта, з його апріорними принципами, Сартр протиставляє як інтелігібельний (задає людську ситуацію) одиничний, унікальний акт людини, який наразі триває в конкретних наявних умовах. Акт, який ніхто і ніколи з нього (конкретного індивіда) не виконає дії.

Потрібно визнати, що проблема особистісного надходження (участі) і, відповідно, відповідальності в сартрівській концепції свободи поставлена набагато гостріше, ніж у філософа і мораліста Канта. Кант

вибудовує свою метафізику моральності стосовно людині, що жила в «Богобудованому» світі, так чи інакше передбачає людську присутність. Сартр піднімає питання про місцезнаходження людини в бутті, коли відсутній онтологічний гарант людського існування, чи то Бог, світовий Розум або якась інша метафізична «сутність». Людина «кинута» в світ, віддана самій собі і повинна жити під свою відповідальність. Здійснюючи вибір, вона не може ховатися ні за які зовнішні по відношенню до неї соціальні заборони, норми, в тому числі і морального плану.

З ім'ям Сартра пов'язують екзистенційний вимір свободи. Виходячи з ідеї феномену, Сартр вказував на те, що свідомість як екзистенція – це «вихід» до предметів, вона існує не у собі, а «при предметах». Свідомість, за Сартром, є буттям, сутністю якого є небуття, заперечення власного буття, ніщо. Свої погляди він виклав у праці «Буття і ніщо». На думку Сартра, «існування є попереднім щодо сутності». Людина повинна творити власну сутність, оскільки вона існує по-справжньому тоді, коли стає тим, ким хоче бути. Людина завжди «націлена» на майбутнє, реалізує свої плани, задуми, проекти. Перш ніж прийняти те чи інше рішення, перед нею постає безліч можливостей, варіантів. Людина опиняється у ситуації вибору, і саме у цьому полягає свобода, яка є невід'ємним компонентом існування людини. Навіть відмова від вибору – це також її вибір. Людина є абсолютно вільною у своїх діях, є джерелом та критерієм моральних цінностей, вона самотня у цьому світі, а тому повинна сама за себе вирішувати, імпровізувати та нести відповідальність за свій вибір перед майбутнім. Згідно із Сартром, свобода – це вибір людиною самої себе. Залежність вчинків людини від природи, Бога, характеру є спробою перевести свободу у світ об'єктів, спричиняє її втрату. Людина приречена на свободу, яка є причиною того, що світ стає ворожим та чужим для неї [48].

Свобода супроводжується відчаєм, тугою, стражданням. Відчуття глибокого провалля між людиною та світом призводить до того, що світ для неї стає огидним. Хоча людина й намагається подолати ворожість світу, усі її

спроби закінчуються трагічно, вона втрачає себе, свою специфічність та стає «річчю серед інших речей». Допомогти у цій ситуації зможуть гуманістичні цінності, репрезентовані екзистенціалізмом. Заперечуючи попередню традицію тлумачити свободу як «свободу – від», Сартр запропонував «свободу – для», яка передбачає залучення кожної особистості до боротьби за ствердження цінностей гуманізму. Сартр подав нове визначення гуманізму, зазначаючи, що людина весь час перебуває поза собою, виходить за власні межі, проектує себе і таким чином існує як людина. Вона може існувати лише тоді, коли прагне трансцендентних цілей. «Цей зв'язок конститууючої людини трансцендентності (не у тому сенсі, в якому трансцендентний Бог, а у сенсі виходу за власні межі) та суб'єктивності (у тому сенсі, що людина не замкнена у собі, а завжди присутня у людському світі) і є тим, що називається екзистенційним гуманізмом» [павл, с. 202].

Викладена Сартром в «Бутті і Ніщо» концепція свободи має багато спільного з Гайдеггерівською, представленою в «Бутті і часі» – обидва філософи намагалися включити свободу в систему базових понять феноменологічної онтології. Однак Сартр схильний швидше трактувати свободу як більш глибоку, базисну онтологічну характеристику, як основу людської активності. «Перша умова активності – це свобода», – зазначає Сартр у праці «Буття і Ніщо». Мислитель вважає, що «визначити» свободу важко, оскільки вона «не має сутності», не може бути підведена, зокрема, ні під яку необхідність. У ній, як у Гайдеггера, «існування передує сутності і визначає її». Сартрівська «свобода» подібна до Гайдеггерівської через наявність, у їхньому розумінні свободи, лише в модусі одиничності. Це означає, що свобода не тільки не «одна і та ж» у мене і у іншого – вона навіть не «одна і та ж» у різних ситуаціях власного буття конкретної людини. Більш того: спроба якось перенести спосіб дії (і перевагу, і вибір) в інший контекст означає втрату свободи. Іншими словами: вільно визначивши свою поведінку в одній ситуації і спробувавши просто повторити цю поведінку в іншій ситуації, людина діє «автоматично» – тобто аж ніяк не вільно [48].

«Очевидною» свобода стає в актах «неантизації», «звернення до Ніщо», в байдужому фоні свого світу всього того, що не є інтенціональним предметом. У своїй праці Сартр пише: «Тут нікого немає!», – може сказати, заглянувши в переповнене відвідувачами кафе, парижанин своїй супутниці. І вона прекрасно і адекватно його зрозуміє – оскільки вони сподівалися побачити в цьому кафе своїх друзів. Тому свобода «є не що інше, як ця неантизація» [37]. При цьому неантизація в свободі не має інших підстав, ніж сама свобода: в іншому випадку «ми не вільні, ми перестаємо бути вільними»), свобода стає «задушеною під вагою буття» [37, с. 78].

Свобода, за Сартром, «безпідставна» – як і вільна людина. Людина не вільна – це «сущє», такий самий об'єкт, як будинок або камінь; він «є», але не діє в якості людини, в екзистенційному сенсі. Тому буття вільного – це обов'язково заперечення «просто» буття.

Не можна, як вважає Сартр, трактувати свободу як «факт свідомості», на психологічний манер. Свобода є цілісною, «тотальною». «Тотальна», зокрема, і в тому плані, що в ній має місце злиття меж, «об'єктивної» деякої ситуації, як вона виглядає в світлі поставлених цілей, – і «рушійної сили», початку суб'єктивного, емоції, бажання, пристрасті, які допомагають виконати намічену дію. Не можна змішувати свободу з капризом і свавіллям, які в детерміністській картині світу нагадують епікурівський клінамен – перш за все тому, що «світ свободи» не можна ототожнювати зі світом «речей-в-собі». Це – принципово різні «Всесвіти». Вільна людина лише стільки, скільки вона не детермінована світом «речей-в-собі», як, втім, і бажаннями. У силу останнього свобода – аж ніяк не непередбачуваність вчинків і бажань людини. Вона полягає в пошуках самого себе, або, точніше, у виборі самого себе (або, в більш сучасній термінології, власної ідентичності). А тим самим – і у виборі свого предметного світу, який водночас виглядає як «відкриття». Але ж вибір – якщо він дійсний вибір – необумовлений. Життєве (екзистенціальне) рішення – це не вибір між тим, чи взяти з собою парасольку чи залишити її вдома; вибір екзистенціальний, коли

ситуація доленосна, коли вона «критична», і коли немає можливості уникнути вибору. Оскільки людина неодмінно переживає критичні ситуації, коли немає можливості не вибирати і коли вибір не може бути замінений підрахунком шансів, – людина «засуджена» бути вільною, а свобода її абсурдна (тобто безпідставна).

За Сартром, кожна людина настільки є особистістю, скільки здійснює свій, тільки свій, вибір. І, значить, «ми є свобода, яка вибирає, та ми не вибираємо буття вільним: ми засуджені на свободу ... викинуті в свободу ...» [37, с. 87]. Сартр ілюструє свою тезу зовні парадоксальним прикладом: навіть засуджений, що сидить в одиночній камері, вільний – не тому, що може втекти, а оскільки він здатний хотіти втекти, будувати плани – нехай навіть нереальні – втечі, і, звичайно, намагатися втекти. Тому свобода нітрохи не схожа на випадковий вибір, на зразок лотереї: така «свобода» була б «нічим», або чимось «в-собі». Свобода «для-себе» – це «просвіт буття» або «розрив в бутті», це момент рішення. Життя вільного – тільки вибір самого себе, низка «розривів буття», які здійснюються з кожним актом вибору.

Людина – вільна людина – всюди зустрічається з перешкодами, які створює не вона; але вона сприймає їх як перешкоди, і їх опір виникає для неї як опір тільки в результаті її вільного вибору. Вибір – це завжди «всупереч».

Саме тому філософський трактат Сартра «Буття і ніщо. Досвід феноменологічної онтології» присвячений дослідженню питань: що таке буття? які фундаментальні буттєві відносини між свідомістю і світом? які онтологічні структури свідомості (суб'єктивності), що роблять можливими ці відносини.

З'являється мотив абсурдності існування: «Абсурдно, що ми народжуємося, і абсурдно, що ми вмираємо». Людина, за Сартром, марна пристрасть. Сартр, безсумнівно, розумів, наскільки важкий вантаж свободи для людини, що не має внутрішньої опори, пригніченої спадщиною підсвідомого; людина постійно мучиться почуттям тривоги і страху перед самою собою. Мислитель не будував ілюзій щодо здатності людини бути

дійсно вільною тим більше, що дійсність могла розвіяти будь-які ілюзії. Тому не дивно, що всі твори Сартра пронизані критикою і неприйняттям навколишнього світу. Індивіда в сучасному суспільстві Сартр розуміє як відчужене істота, зводячи цей конкретний стан у метафізичний статус людського існування взагалі.

Загальне значення космічного жаху набувають у Сартра відчужені форми людського існування, в яких індивідуальність стандартизована і усунута від історичної самостійності, підпорядкована масовим, колективним формам побуту, організації, держави, стихійним економічним силам, прив'язана до них також і своєю рабською свідомістю, де місце самостійного критичного мислення займають суспільно примусові стандарти та ілюзії, вимоги громадської думки і безособові «поголоски» і де навіть об'єктивний розум науки представляється відокремленою від людини і ворожою їй силою. Відчуження від себе людей, приречення на недійсність існування, не все гаразд і з речами природи – вони глухі до нього, тиснуть його своїм вузькою і солідно-нерухомою присутністю, і серед них може відчувати себе благополучно влаштованим тільки суспільство «покидьків», людина ж відчуває «нудоту». Жити в цьому суспільстві, на думку Сартра, як живе в ньому «задоволена собою свідомість», можна лише відмовившись від себе, від особистості справжньої, від рішень і вибору, переклавши останні на чийсь анонімну відповідальність на державу, націю, расу, сім'ю, інших людей. Але і ця відмова відповідальний акт особистості, адже людина володіє свободою волі завжди.

Як і М. Гайдеггера, Ж.-П. Сартр [37] розмірковує про феномен Іншого. Мислитель у філософії тотальної свободи говорить про те, що фігура Іншого необхідна для розкриття змісту структури Для-себе-буття. Однак водночас необхідно зауважити, що Інший завжди залишається перешкодою до цілей і проєктів Для-себе-буття. Тому будь-яка установка, звернена до Іншого як такого, приречена на невдачу. І це зрозуміло, бо все, що людина робить з Іншим або для Іншого, вона в кінцевому підсумку робить для себе самої.

Інакше кажучи, в своїх діях щодо Іншого вона виходить зі своєї суб'єктивності і бажання подолати її в подібних діях, які продиктовані свободою, основою якої вона сама не є. Отже, Інший потрібен їй, щоб заснувати своє буття і свою свободу. Однак в подібній ситуації неминучий конфлікт свободи, в якому людина або асимілює свободу Іншого, або ж повністю підпорядковується їй. Останнє призводить до втрати її власної суб'єктивності. Зважаючи на ці подібні відносини-установки до Іншого схожі на круговорот самості, змінюючи одна одну, вони нічого не вирішують і не досягають бажаної мети. Можемо говорити про ірраціоналістичне розуміння Ж.-П. Сартром свободи, згідно з яким свобода постає як обумовлена «нескінченність її свавілля» [37, с. 77] і яка розглядає Іншого як загрозу її силі.

Отже, тема свободи людини виступає центральною темою філософії для Сартра, і він формулює позицію філософії екзистенціалізму в роботі «Екзистенціалізм – це гуманізм», в якій обґрунтовує думку, що вільне буття людини – це здатність і можливість вибору, який не можна дати або відняти у людини. Основне положення вільного буття – його атрибут відповідальності. Основні екзистенціали людського буття задані Сартром у художньому світі його творів. В даному випадку саме художні твори дозволяють уявити людину у всій повноті і проблемності її буття.

У неокантіанській версії свободи розвивається ідея справедливості як підґрунтя переходу до правового почуття; свобода розуміється як людська екзистенція, яка протистоїть сфері «природної причинності». Філософи-неокантіанці обґрунтовують думку, що свобода є запорукою здатності людини починати низку подій у суспільно-політичній практиці.

Отже, Ж.-П. Сартр звинувачує І. Канта у формалізмі і абстрактності, ставлячи під сумнів деякі положення кантівської етики: загальнообов'язковість (універсальність) моральних норм, і акцент на чистоті морального мотиву, на непереборному обов'язку людини поступати лише через повагу до морального закону. На відміну від Канта, для якого сенс

свободи, а отже і моральності, полягає в дотриманні людським розумом «загального законодавства», для Сартра визначальним є власний життєвий досвід, «індивідуальна авантюра» кожного індивіда.

ВИСНОВКИ

Попередники І. Канта заходили в глухий кут, намагаючись вирішити протиріччя між свободою і необхідністю. Емпіризм заснований на розумінні свободи волі як здатності людини діяти відповідно з власними бажаннями. Однак, якщо всі процеси, що відбуваються в світі, детерміновані, то певний вибір суб'єкта з декількох доступних альтернатив також обумовлений якимись причинами, що ставить під сумнів його здатність чинити по-іншому. Тому щодо вольового акту, при якому вибір дій від суб'єкта не залежить, він підпорядкований необхідності і тому не може бути вільним. У раціоналістичній філософії, навпаки, свобода розуміється як усвідомлена необхідність, яка може бути досягнута в процесі інтелектуальної діяльності. Явища, що відбуваються, є необхідно обумовленими, а бажання робити те, що заманеться, яке вільно виникає, – ознака незнання афективної суті і причинно-наслідкових зв'язків, які пронизують світ. Насправді вся людська діяльність підпорядковується природним законами. Свобода у розумінні І. Канта полягає не в уявній незалежності від законів природи, а в пізнанні цих законів і в заснованій на цьому знанні можливості планомірно змушувати закони природи діяти для досягнення визначених цілей.

Із філософією І. Канта пов'язаний переворот у розумінні свободи, який з того часу стає «класичним»: свобода походить із трансцендентальної суб'єктивності і є здатністю суб'єкта бути причиною самого себе. Класична філософія (І. Кант, Й. Г. Фіхте, Ф. В. Й. Шелінг та Г. В. Ф. Гегель) розглядала свободу як результат актів самосвідомості. Вона нерозривно пов'язана з рефлексивними діями стосовно власної активності, що становить трансцендентальне підґрунтя практичної діяльності людини у соціокультурній сфері. В ідеї свободи, обґрунтованої у філософських працях І. Канта та іншими мислителями німецької класичної філософії, як самосвідомості репрезентована ідея самовладання як звільнення від емоційно-чуттєвих станів свідомості.

I. Кант в певному сенсі завершує діяльність філософів, якими осмислюється проблема свободи до нього. Більш того, кантівська концепція моральної свободи була підготовлена попереднім дослідженням самого автора в докритичний період його творчості. Основні труднощі в розумінні свободи до Канта полягають в ілюзорності вільного вибору. Для вирішення проблеми необхідно внести низку уточнень у вчення про свободу і необхідність. По-перше, слід показати самостійність людини у визначенні власних чинків. По-друге, продемонструвати незалежність волі від механізму каузальної детермінації. Дані корегування були зроблені I. Кантом. Провівши підготовчу роботу, що спирається на власні записи і напрацювання попередників, він сконструював етичну систему, яка проголошує свободу істотною характеристикою людського буття. Поки що свобода не визнається трансцендентальною, але оголошується такою, що стоїть вище тваринного світу і є приналежністю морального розуму, до якого почуття не мають ніякого відношення.

Незважаючи на докорінні відмінності між двома періодами розвитку ідей I. Канта, між ними існує генетичний зв'язок. Філософські проблеми в ранні роки вирішуються зовсім не так, як в зрілі, але сама проблематика критичних творів визріває досить чітко вже в 1860-і роки, хоча у виразах, запозичених у попередніх традицій. Однак пізніше філософ розмежовує проблему свободи як морального та практичного завдання від свободи як незалежності в світі природної необхідності. Розкриваючи внутрішні протиріччя, I. Кант свідомо розділяє категорію свободи і природу з її законами необхідності, а також індивідуально-чуттєвими схильностями і пов'язує її зі сферою розуму.

Погляди I. Канта на трансцендентальну проблему свободи послідовно формувалися протягом десятка років плідної праці. Він розглядає людину як онтологічно двоїсту істоту, причетну до двох протилежних світів: явищ і «речей в собі», що призводить до етичного розщеплення природи індивіда і його моральної поведінки. Оскільки трансцендентна особистість і емпірично

даний суб'єкт не можуть володіти одними і тими ж критеріями оцінки, вибору і дії, філософ будує етику для людини як громадянина двох світів також і в моральному відношенні. Однак в природі, де всі процеси, що відбуваються, обумовлені необхідними причинами, і в пізнанні, що спирається на єдність абстрактно-загальних уявлень і дослідних даних, питання про самостійність людини позбавлене сенсу. Свобода трактується тут тільки як трансцендентальна ідея, завдяки якій розум вважає, що він, безумовно, починає низку умов в явищі за допомогою чуттєво необумовленого, але при цьому впадає в антиномію зі своїми власними законами, які він наказує емпіричному застосуванню розуму. Тому в «Критиці практичного розуму» І. Кант робить висновок, що антагонізм свободи і необхідності призводить до ідеї про цінність свободи тільки як такої, що відноситься до практичної основи автономії особистості.

Незважаючи на механічну детермінованість всіх вчинків, характер цієї детермінації визначено вільним вибором. Практичне поняття волі, тобто свободи особистості, яке розкривається через поняття волі, ґрунтується на трансцендентальній ідеї свободи і є єдиним способом пізнання людської свободи.

Свобода в практичному розумінні являє собою діяльність, можливу лише через волю і за допомогою неї. Вона полягає в добровільному самовизначенні, виходячи з раціонального усвідомлення правильності об'єктивно існуючих моральних законів і необхідному підпорядкуванні їм. Моральний закон лежить в основі існування вільної волі, тому вільною є лише та воля, що визнає категоричний імператив як свій власний закон. Звідси випливає, що чеснота існує не залежно від того, чи керується нею суб'єкт в актах здійснення будь-якої діяльності чи ні. Людина не є творцем законів, що регулюють правила поведінки, оскільки вони володіють статусом загальнозначущих і існують автономно, незалежно від неї. Наша задача полягає в їх прийнятті або ігноруванні ними. Ухвалення загальних законів моральної поведінки гарантує свободу, яка за змістом збігається з обов'язком

і чесною. Відмова від їх дотримання кидає людину в природно-чуттєвий вир, обмежений лише задоволенням мотивів власної поведінки. У цьому, власне, і виявляється свобода волі, яка не виходить за межі можливого досвіду, але задовольняється вибором, спочатку обмеженим у своїх можливостях. Він полягає в прояві свідомого вольового зусилля, що відкидає самодостатню форму природно-чуттєвого існування і приймає єдино правильне і вільне буття, яке узгоджується з категоричним імперативом моральної свідомості.

У філософії І. Канта категорія свободи виходить за межі можливого розуміння, набуваючи трансцендентальний сенс. Вперше він пов'язує свободу з проблемами новоєвропейської метафізики. Коли ігноруються основні метафізичні питання, буття людини скорочується до психофізичного виміру чи соціальної детермінації. Вона позбавляється єдиного шансу на осмислення своєї духовної сутності, через що виключається сам феномен волі. Поза вільним існуванням упускається можливість розуміння дійсності, тому людина опиняється нездатною до того, щоб бути морально-етичним суб'єктом. У зв'язку з цим, особливу увагу приділяється кантівському розмежуванню свободи як морального завдання і свободи як незалежності в причинно-обумовленому світі. Знайдене в результаті рішення виявляє без будь-якого протиріччя в одній і тій самій дії свободу і необхідність, взяті кожна в своєму значенні по відношенню або до спекулятивної причини, або до чуттєво сприйнятої.

У центрі уваги некласичної німецької філософії, як і класичних філософів, залишалися категорії свободи та моралі як вищі людські цінності. Особливо гостро проблема свободи вибору постала у ХХ столітті. У проблемному полі неокантіанства етичні погляди на проблему моральної свободи, безперечно, відігравала важливу роль.

Світогляді дослідження свободи в некласичній філософській думці характеризуються багатовекторністю. У філософських концепціях філософів неокласичного періоду свобода розкривається як онтологічна і ціннісна

основа людського існування, що має визначальне значення для сприйняття континууму антропологічних проблем, з різних ракурсів, що висвітлюють різні пласти людського життя. Думку щодо абсолютної свободи та активності свідомості висловили у своєму вченні філософи Е. Кассіер, М. Гайдеггер, Ж.-П. Сартр, які у своїх працях переосмислювали вчення І. Канта про мораль і свободу вибору.

Е. Кассіер згоден з певними моментами кантівської концепції культури як поступального розвитку в усвідомленні свободи. Для нього свобода свідомості покладається і здійснюється в кожному русі думки, волі або почуття, що веде з пасивного стану до певних форм діяльності. Тому Кассіер багато уваги приділяє аналітичному опису різних форм цієї діяльності, форм мови, мистецтва, релігії і науки, вбачаючи в цьому описі передумову для їх подальшого синтезу – тобто створення всього універсуму культури за допомогою символізуючої творчої здатності людини. Філософ вважає, що критичний ідеалізм «намагається зрозуміти граматику і синтаксис людського розуму, споглядаючи його різні форми і функції, осягаючи ті загальні правила, якими вони керуються. Кассіер стверджує, що «тим самим ми зможемо краще зрозуміти той «єдиний космос» людяності, той загальний світ, в який залучено кожного індивіда наділеного свідомістю, світ, який ця свідомість має відтворити кожна по-своєму і своїми власними зусиллями». Кассіер поступово переходить від філософії культури до філософської антропології. Якщо спершу філософ писав в першу чергу про «продукти» культури, то в антропологічній філософії детально аналізує символічні форми, складові всього універсуму людської культури, а також загальні принципи, за допомогою яких ці автономні форми можуть утворювати стійку і взаємозалежну єдність культури. Кассіер фокусує свою увагу на тому суб'єкті, який створює все це різноманіття символічних форм, тобто на людину і її свободу як найголовнішу характеристику людини.

М. Гайдеггер розвиває свою концепцію свободи, то відразу стає очевидною увага, яку він приділяє «антропологічному змісту» думки І. Канта.

Для Гайдеггера цікаве трактування кантівського питання про сутність людської свободи щодо можливості для людської (тобто, для Гайдеггера це важливо, кінцевої істоти) істоти «трансцендування» щодо світу, який не є продукт людської діяльності, але який відкривається в «просвіті буття». М. Гайдеггер стверджував, що «сутність істини є свобода», правда, саме в істині буття, а не достовірності буття суцього в цілому, оскільки «буття суцього в цілому – не є власне Буття». Сутність людської свободи полягає для людей в тому, щоб взяти участь в допущенні буття суцього, що виходить від «Істини Буття», в його «неприхованості і приховуванні», віддати себе в розпорядження виявлення цього допущення буття суцього у поза і всередині людини. Сутність істини, яку можна побачити з боку сутності свободи, проявляє себе як входження в сферу виявлення суцього.

Положення кантівського вчення про мораль стали предметом критики в некласичній і постнекласичній філософії. Зокрема, Ж.-П. Сартр звинувачує Канта у формалізмі і абстрактності і ставить під сумнів, як мінімум, два положення кантівської етики. Це, по-перше, загальнообов'язковість (універсальність) моральних норм, і, по-друге, – акцент на чистоті морального мотиву, на нашому непереборному обов'язку поступати лише через повагу до морального закону. На відміну від Канта, для якого сенс свободи, а значить, моральності, полягає в дотриманні людським розумом «загального законодавства», для Сартра головним є свій життєвий досвід, «індивідуальна авантюра». Автономія волі передбачає постійний ризик і повну відповідальність. Сартр вказував на те, що свідомість як екзистенція – це «вихід» до предметів, вона існує не у собі, а «при предметах». Свідомість, за Сартром, є буттям, сутністю якого є небуття, заперечення власного буття, ніщо.

СПИСОК ВОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Асмус, В. Ф. Иммануил Кант / В. Ф. Асмус. – Москва : Высшая школа, 2005. – 439 с.
2. Булатов М. Філософія І. Канта та деякі тенденції розвитку Європейської філософії / М. Булатов // Філософська думка. – 2004. – №5. – С. 3–13.
3. Вчення І. Канта про категоричний імператив. Сайт «Етика сьогодні. Актуально про етику та мораль» [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.etica.in.ua/vchennya-i-kanta-pro-kategorichnij-imperativ/>.
4. Гулыга А. В. Немецкая классическая философия. 2-е изд., испр. и доп. М.: Рольф, 2001. 416 с
5. Дахній А. Фактично-історичний вимір досвіду у філософії раннього Гайдегера. Філософська думка. 2011. № 5. С. 76–88.
6. Дзьобань О. П. Формування антропологічної проблематики в «докритичний період» творчості Іммануїла Канта / О. П. Дзьобань // Гуманітарний часопис. – 2006. – № 4. – С. 10-15.
7. Єрмоленко А. Категоричний моральний імператив в історико-філософських парадигмах / А. Єрмоленко // Вісник Прикарпатського університету. Філософські і психологічні науки. – 2015. – Вип. 19. – С. 39-47.
8. Желнов М. В. «Сущность свободы как истина» и «Сущность истины как свобода» (Идеи Ф. Шеллинга и М. Гайдегера в наши дни) / М. В. Желнов Социальная теория и современность. Вып. 21. – М., 1996. – С. 52–80. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000090/index.shtml>
9. Зелинская А. Н. Свобода как экзистенциальная проблема / А. Н. Зелинская // Психология и Психотехника. – 2011. – № 10. – С. 104-107.
10. Исмагилов И. Р., Прокофьев К. Г. Понятия морали и справедливости в философско-правовых концепциях Канта и Гегеля. *Мир политики и социологии*. 2017. № 1. С. 175–180.

11. Калинина И. А. Понятие свободы личности в трудах Иммануила Канта. *Вестник ТГУ*. 2009. Выпуск 4 (72). С. 255–259.
12. Кант И. Критика практического разума : в 6 т. М. : Мысль, 1965. Т. 4. Ч. 1. 544 с.
13. Кант И. Критика способности суждения. Соч. на немецком и русском языках. М. : Наука, 2001. Т. 4. 890 с.
14. Кант И. Критика чистого разума. Сочинения на немецком и русском языках / под. ред. Н. Мотрошиловой и Б. Тушлинга. Т. 2. Ч. 1. М. : «Наука». 2006. 741 с.
15. Кант И. Метафизика нравов : в 2 ч. М., 2007. С. 223-256.
16. Кант И. Метафизические первоначала учения о праве. Т. 5. Ч. 1. М. : «Канон-плюс», 2014. 644 с.
17. Кант И. Сочинения : в 6 т. М. : Мысль, 1965. Т. 4. Ч. 1. 544 с.
18. Кассирер Э. Жизнь и учение Канта. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1997. 466 с.
19. Категорический императив Канта и «золотое правило» нравственности [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://4brain.ru/blog/категорический-императив/>.
20. Ковтун Н. М. Концептуальні підходи до розуміння співвідношення свободи волі і необхідності у соціальній активності. *Вісник Житомирського державного університету. Філософські науки*. 2013. Випуск 6 (72). С. 26-31.
21. Кон И. С. Дружба. 4-е изд. СПб., 2005. 244 с.
22. Кузнецов В. Н. Философия права Иммануила Канта. *Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия*. 1999. № 3. С. 20-26.
23. Левчук Л. А. До проблеми рецепції філософії Канта в християнській етиці Маркеліна Олесницького. *Матістеріум. Вип. 9. Історико-філософські студії* / редкол.: Горський В. С. (голова) та ін.; Національний університет «Києво-Могилянська академія». 2002. Вип. 9. С. 56-62.

24. Лях В. В. Екзистенційна свобода: вибір і відповідальність (Філософська концепція Ж.-П. Сартра). Філософська і соціологічна думка. 1995. № 5-6. С. 110–117.
25. Мазурик М. Рецепція автономної етики І. Канта в російській релігійній філософії кінця ХІХ – початку ХХ ст. *Вісн. Нац. ун-ту «Львів. Політехніка»*. 2011. № 692. С. 58-63.
26. Мінаков М. А. Вчення Канта про віру розуму. К.: Центр практичної філософії, 2001. 140 с.
27. Нарский И. С. Диалектика «критического» Канта. *Вопр. теоретического наследия Иммануила Канта: сб. ст. / под ред. Д.М. Гринишина (отв. ред.) и Л.А. Калининкова. Калининград, 1975. С. 66-100.*
28. Осмонова Н. И. Назначение человека в философии И. Канта и Н. А. Бердяева. Общечеловеческое и национальное в философии. Кантовские чтения в КРСУ : материалы II международ. науч.-практич. конф. КРСУ (27-28 мая 2004 г.) / подобщ. ред. И. И. Ивановой. Бишкек, 2004. С.84-91.
29. Павлишин Л. Г. Філософія : навчальний посібник. Тернопіль : ТНПУ ім. В. Гнатюка, 2010. 404 с.
30. Павлова Т. С. Соціально-філософський аспект реалізації свободи та морального закону в трансцендентальній етиці І. Канта / Т. С.Павлова [Електронний ресурс]. – Режим доступу: file:///C:/Documents%20and%20Settings/User/%D0%9C%D0%BE%D0%B8%D0%B4%D0%BE%D0%BA%D1%83%D0%BC%D0%B5%D0%BD%D1%82%D1%8B/Downloads/38_54.pdf.
31. Павлова Т. С. Соціально-філософський аспект реалізації свободи та морального закону в трансцендентальній етиці І. Канта. *Час вибору: виклики інформаційної епохи* : колективна монографія / за заг. ред. О.А Івакіна, Д.В. Яковлева. Одеса : Видавничий дім «Гельветика», 2016. С. 38-40.

32. Пархоменко Р. Н. Генезис идеисвободы в западноевропейской философии. *Философская мысль*. 2012. № 4. С. 179-210.
33. Пархоменко Р. Н. Идея свободы в эпоху Возрождения и Новоевремя. *Философия и культура*. 2014. № 2. С. 227–238.
34. Пархоменко Р. Н. Теоретическое осмысление идеисвободы: краткий обзор западных источников. *Педагогика и просвещение*. 2012. № 2. С. 46-52.
35. Подковенко Т. О. Концепція свободи індивіда у творчості Іммануїла Канта. *Науковий вісник Херсонського державного університету. Серія : Юридичні науки*. 2015. Вип. 1(1). – С. 45-49.
36. Решетов О. О., Стежко З. В. Філософське вчення І. Канта. *Наукові записки* : зб. наук. пр. Кіровоград : КНТУ, 2013. Вип. 13. С. 192-194.
37. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. М.: АСТ; АСТ МОСКВА, 2009. 925 с.
38. Скирбекк Г., Гилье Н. История философии / пер. с англ. В. Кузнецова ; под ред. С.Б. Крымского. М., 2003. 500 с.
39. Слыщенко В. А. Понятие свободы: история и современность. *Теоретическая и прикладная юриспруденция*. 2020. № 2. С. 18-30.
40. Слюсар В. М. Феномен свободи в культурній самореалізації особистості : монографія. Житомир : Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2012. 256 с.
41. Соболева М. Е. Философия символических форм Э. Кассирера и становление неклассической философии: дис. ... канд. философ. наук. М., 2000. 162 с.
42. Спиноза Б. Избранные произведения : в 2 т. Т. 2. М.: Госполитиздат, 1997. 456 с.
43. Стасевська О. А. Абсолютна етика в культурному просторі нового часу: до проблеми становлення. *Вісник Національного університету «Юридична академія України імені Ярослава Мудрого»*. 2013. № 2 (16). С. 31–40.

44. Тетюев Л. И. Э. Кассирер и критическая этика Канта: вопрос об интерпретациях. *Вестник РУДН. Серия: ФИЛОСОФИЯ*. 2018. Т. 22. № 1. С. 65–75.
45. Торубарова Т. В. О сущности человеческой свободы в немецком классическом идеализме. СПб. : Наука, 1999. 261 с.
46. Філософські погляди І. Канта [Електронний ресурс]. – Режим доступу:
http://pidruchniki.com/15941024/filosofiya/klasichna_filosofiya_suchasna_neklasična_filosofiya#28.
47. Гайдеггер М. Время и бытие. М.: Политиздат, 1997. 492 с.
48. Черняк Н. А. Как возможен свободный поступок: Сартр contra Кант
 file:///C:/Documents%20and%20Settings/User/%D0%9C%D0%BE%D0%B8%20%D0%B4%D0%BE%D0%BA%D1%83%D0%BC%D0%B5%D0%BD%D1%82%D1%8B/Downloads/kak-vozmozhen-svobodnyy-postupok-sarttr-contra-kant.pdf
49. Шалашников Г. Категория свободы и ее значение в рамках развития философско-правовой методологии. Общество, право, личность. методологические и прикладные проблемы: генезис, современность и будущее: матеріалі конф., Минск, 23–24 ноября 2017 года. – Минск, 2017. – С. 41–44.
50. Шумилкина О. Г. Феномен свободы в философской антропологии: генезис неклассической парадигмы : дис. канд. филол. наук. Белгород 2009. 166 с.
51. Cassirer E., Heidegger M. Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger. Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 3.: *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991. S. 274–296.
52. Heidegger M. Kant und das Problem der Metaphysik. *Gesamtausgabe*. Frankfurt a. M., 1991. Abt. 1. Bd. 3. XVIII. – 317 s.

53. Krois J. M. *Ernst Cassirer: Symbolic Forms and History*. New Haven; London, 1987. 244 p.
54. Kuhn H. *The Philosophy of Ernst Cassirer*. Reprint. New York: Tudor Publishing, 1998. P. 70–89.
55. Strawson P. *The Problem of Realism and the A Priori. Entity and Identity and Other Essays*. Oxford: Clarendon Press, 2000. P. 244–251.