Міністерство освіти і науки України

Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника

Факультет психології

Кафедра філософії, соціології та релігієзнавства

**Дипломна робота**

На тему

**«Ідея свободи в німецькій класичній філософії»**

Виконала: студентка ІV курсу,
групи ФЛ-41

спеціальності «філософія»

Кучук Іванна Романівна

Керівник: к.філос.н., доцент кафедри

філософії, соціології та релігієзнавства

Возняк Степан Володимирович

Рецензент: к.філос.н., доцент

Рохман Богдан Михайлович

Національна шкала \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

Кількість балів: \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_ Оцінка: ЄКТС \_\_\_\_\_

Члени комісії \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_ \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(підпис) (прізвище та ініціали)

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_ \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(підпис) (прізвище та ініціали)

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_ \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(підпис) (прізвище та ініціали)

м. Івано-Франківськ, 2023 р.

**ЗМІСТ**

**ВСТУП 3**

**РОЗДІЛ 1. ПІДСТАВА ЛЮДСЬКОЇ СВОБОДИ У ФІЛОСОФІЇ КАНТА 6**

1.1. Проблема свободи у філософії І.Канта 6

1.2. Антиномія причинності та свободи у І.Канта 10

1.3. Свобода волі та моральний закон у критичній філософії І. Канта 14

 **РОЗДІЛ 2. СВОБОДА У ФІЛОСОФІЇ Й. ФІХТЕ 19**

2.1. Людина в системі філософії І. Фіхте 19

2.2. Погляди І. Фіхте на ідею свободи та призначення держави 23

**РОЗДІЛ 3. ШЕЛЛІНГ ПРО СУТНІСТЬ ЛЮДСЬКОГО СВОБОДИ 28**

3.1. Поняття свободи та історичність у філософії Ф. Шеллінга 28

3.2. Воля та історицизм за Фрідіріхом Шеллінгом 32

**РОЗДІЛ 4. ПРИНЦИП СВОБОДИ ЯК ОСНОВОПОЛОЖЕННЯ ГЕГЕЛІВСЬКОЇ НАУКИ ПРО ДОСВІД ЛЮДСЬКОЇ СВІДОМОСТІ 37**

4.1. Конкретні форми розвитку свободи у філософії Г. В. Ф. Гегеля 37

4.2. Поняття вільної волі у філософії права Г.Б.Ф. Гегеля 41

**ВИСНОВКИ 46**

**СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ 50**

**ВСТУП**

**Актуальність дослідження.** Епоха Нового часу пов'язана з формуванням антропоцентричного горизонту світорозуміння, що продукує такий досвід нової свободи, що надає право вважати себе мірою всіх речей. Людина сама від себе та власними силами прагне забезпечити собі центральне положення як у природному порядку речей, так і в самій історії. Якщо в середньовічному світосприйнятті порятунок і спосіб здобуття істини були суворо фіксованими в беззаперечній доктрині, то тепер рятівне перебуває у вільному розгортанні всіх творчих здібностей, властивих людській самості. Відтепер вирішальним стає шукання нових шляхів розуміння істини, набуття справедливості та встановлення належного у всіх сферах людської діяльності. Ось чому на перший план висувається питання про те, як людині знайти і обґрунтувати достовірність про власне буття і світ, яку шукає для його життя. Сутнісним початком новоєвропейської філософії виявляється та обставина, що у цей період пробиває собі шлях історично унікальна метафізична позиція, у якій антропоцентрична свобода стає однією з фундаментальних вимірів людського буття. Вчення Канта про свободу всередині всієї філософської проблематики займає дуже примітне становище. Кант вперше радикальним чином, причому суворо виразно і в систематичній послідовності, пов'язує проблему свободи з основними проблемами традиційної метафізики. Він цим перетворює всю традиційну проблематику метафізичного мислення. До нього проблема свободи визначалася проблематикою християнської теології, у якій важливе місце займала проблема свободи волі та пов'язана з нею тематика гріхопадіння. І коли Кант каже, що свобода в її космологічному розумінні означає абсолютне самопочинання тих чи інших процесів у причинному ланцюзі буття, то через таке розуміння свободи з'ясовує сутність її в практичному розумінні. Інакше кажучи, свободу у можливості практичного здійснення Кант роз'яснює з допомогою космологічної свободи. Саме такого роду тематика свободи, яка не може бути редукована до політико-економічних та соціально-психологічних аспектів, розробляється далі у філософії Фіхте, Шеллінга та Гегеля.

Німецький ідеалізм виходить за межі філософії Канта до необумовленого знання абсолютної самосвідомості (Гегель), або абсолютної свободи (Шеллінг). «Критика» стає зайвою, оскільки абсолютний ідеалізм, у якому проблематика свободи займає центральне становище, усвідомлював себе як необумовлений розвиток трансцендентальної філософії до абсолютної метафізики. Саме цією обставиною визначається актуальність дослідження.

**Об'єкт дослідження** – метафізика свободи у німецькій класичній філософії.

**Предмет роботи** – філософські системи названих мислителів. Об'єкт – метафізика свободи у німецькій класичній філософії.

**Мета роботи** полягає в тому, щоб простежити різні аспекти проблеми свободи, описати формування концепцій метафізики свободи у найбільших представників німецької класичної філософії ‒ Канта, Фіхте, Шеллінга та Гегеля.

У відповідності із поставленою метою пропонуються дослідити наступні **завдання**:

‒ дослідити проблему свободи у філософії І.Канта;

‒ визначити антиномію причинності та свободи у І.Канта;

‒ конкретизувати свобода волі та моральний закон у критичної філософії І. Канта;

‒ проаналізувати роль та значення людина в філософській системі, у творчості І. Фіхте;

‒ розглянути погляди І. Фіхте на ідеї та концепції свободи та призначення держави;

‒ конкретизувати та визначити форми розвитку свободи у філософії Г. В. Ф. Гегеля;

‒ сформулювати поняття вільної волі у філософії права Г.Б.Ф. Гегеля;

‒ проаналізувати поняття і дефініцію свободи та історичність у філософії Ф. Шеллінга;

‒ визначити Воля за Фрідіріхом Шеллінгом.

**Матеріал дослідження.** Робота виконана на основі монографічних досліджень, періодичних видань, довідкової літератури (хрестоматії, енциклопедії, словники), матеріалів на електронних ресурсах, матеріалів наукових конференцій.

**Теоретико-методологічна основоа.** Використовуються прийняті філософські методики роботи з текстом. Аналіз тексту, розуміння його основних положень, виявлення проблематики, розгляд труднощів, з'ясування логічної форми висловлювання. Опис, виклад, інтерпретація. Зроблено спробу порівняти за ключовими положеннями погляди різних філософів, проаналізувати, в чому і якою мірою концепції одних вплинули на погляди інших.

**Структура дипломної роботи** складається з чотирьох розділів, дев'яти підрозділів; вступу та висновку; список використаних джерел містить 51 позицію.

**РОЗДІЛ 1. ПІДСТАВА ЛЮДСЬКОЇ СВОБОДИ У ФІЛОСОФІЇ КАНТА**

**1.1. Проблема свободи у філософії І.Канта**

Вчення про свободу особистості є сполучною ланкою всієї філософської системи Канта. Погляди мислителя на проблему свободи особистості послідовно складалися протягом довгих плідних років роботи в різних галузях знаній. У своїх роботах Кант не дає чіткого однозначного визначення свободи. Зміст даного поняття наповнюється різним змістом залежно від контексту відповідного твору та його місця у системі всього вчення мислителя. Тому для встановлення найважливіших аспектів розуміння свободи звернемося до основних робіт мислителя з цієї проблематики. Отже, проблема свободи постала перед мислителем у результаті виявлення ним протиріччя між свободою та природною необхідністю (законом причинності).

Це протиріччя і стало головною підставою розробки Кантом загальної теорії пізнання, в рамках якої він досліджує сутність свободи. Теорія пізнання Канта знайшла свій відбиток у його таких роботах, як «Критика чистого розуму» (1781), «Пролегомені до будь-якої майбутньої метафізики, яка зможе виступити як наука» («Prolegomena») (1783), «Основи метафізики моральності» (1785), «Критика практичного розуму» (1788), «Критика здібності судження» (1790) [3, C. 14].

У рамках «Критики чистого розуму» Кант в основу поняття свободи особистості закладає уявлення про свободу як про трансцендентальної ідеї, яку він розглядає як поняття розуму, що виходить за межі можливого досвіду, але що визначається відповідно до цього досвіду. Для дослідження трансцендентальної ідеї свободи Кант виділяє два світи: розумний світ і світ чуттєво сприймається. При цьому свобода, а отже, і свобода особистості, належить цілком і виключно світові розумному – світові «речей у собі» (світу свободи), на відміну чуттєво сприйманого світу (світу природи), де все відбувається за законами причинності та необхідності. Розгляд свободи як «речі в собі» зумовив ідеалістичне трактування Кантом проблеми свободи особистості [12, C. 33].

Спочатку питання моральності Кант планував досліджувати у одній із перших частин «Критики чистого розуму». Однак у процесі роботи виявилася дуже важлива обставина, що полягала в тому, що свобода особистості, відповідальність, і, отже, моральність, що випливає звідси, можливі лише за умови автономії їхнього буття. Це пов'язано з тим, що в природі, де панує необхідність, і в пізнанні, що спирається на єдність понять та досвідчених даних, питання про самостійність людини повністю позбавлений сенсу. Ця проблема стала предметом аналізу «Критики практичного розуму». У «Критиці практичного розуму» мислитель приходить до висновку, що нерозв'язність протиріччя між свободою та необхідністю приводить нас до ідеї про цінність свободи лише як до практичного застосування. При цьому практичне поняття свободи, тобто свободи особистості, яке він розкриває через поняття волі, ґрунтується на трансцендентальній ідеї свободи. Кант вважає, що у питанні про реальність свободи критерієм її необхідного існування виступає не загальне її визнання як така, а об'єктивна необхідність утвердження її існування є підставою загальної згоди [45, C. 78].

У межах теорії пізнання відбилися такі уявлення про свободу. По-перше, свобода як трансцендентальна ідея. Тут свобода характеризується своєю непізнаваністю, через обмеженість пізнавальних можливостей нашого розуму. По-друге, свобода як основа автономії волі (особистості), гідності, зобов'язання та відповідальності і, відповідно, як підстава визнання особистості найвищою цінністю. У разі свобода виявляє свою виключно практичну значимість і тому виступає основою приватного життя і життя. І якщо в першому випадку йдеться про свободу як ідею, то в другому – свобода має вже безпосереднє відношення до людини, саме виступає властивістю її особистості [6, C. 78].

Після написання робіт, присвячених критичній філософії, вчення про свободу почало розвиватися в працях Канта в рамках проблеми особистості та людства (суспільства) в цілому. Після 1780 р. Кант дедалі більше уваги приділяє людині, проблемі існування. Він дійшов висновку, що лише чинники культури неспроможні забезпечити загальне благо [20, C. 51].

Виявивши у процесі розвитку культури протиріччя, він зробив висновок, що вирішити їх неспроможна ні категоричний імператив, ні художня інтуїція. Для цього необхідні також державна влада та публічне законодавство, здатні гарантувати свободу та права кожного члена суспільства. З цього моменту ця проблема виступила у ряді теоретичних дослідженнях мислителя на перший план. Як ідеолог Просвітництва Кант став проявляти себе з 1784 р. Це відбилося у його роботах, як «Ідея загальної історії в всесвітньо-цивільному плані» (1784) та «Відповідь на запитання: Що таке Просвітництво?» (1784). «Ідея загальної історії у всесвітньо-цивільному плані» присвячена філософії історії. Філософія історії займає незначне місце у дослідженнях Канта, однак вона безпосередньо пов'язана з проблемою свободи особистості, а також із питанням про можливість її реалізації в історичному процесі, у ході становлення державності. Тут Кант розвиває положення про те, що історичний процес обумовлений метою (таємним планом) природи, яка полягає у досягненні стану загальної свободи. Для того щоб вирішити проблему досягнення стану загальної свободи природа наділила людину свободою. Тільки завдяки свободі особистості природа здатна розвинути людські задатки та забезпечити досягнення загального блага. Досягти цього стану можливо лише при встановленні «загального правового громадянського суспільства», а саме такого стану, у якому забезпечується найбільша свобода кожного члена суспільства за умови її сумісності зі свободою інших. Зауважимо, що, стверджуючи в рамках критичних робіт свободу особистості, автономію волі, гідність, Кант, разом з тим, визначає в цій статті, що яке б уявлення про метафізичну сутність свободи волі ми не склали, у світі природи поведінка індивіда повністю підпорядковується загальним законів природи, що відповідає її закономірному ходу. Свобода особистості належить тільки розумові світу. Історичні закони Кант розглядає як окремий випадок законів природи. Тому в історії та в природі все піддається детермінації. Звідси людина як член чуттєво сприйманого світу підпорядковується природній та соціальній необхідності. Але, з іншого боку, як член світу розумному, він має свободу [41, C. 105].

Значну увагу проблемі свободи особистості в історичному процесі Кант приділяє у роботі «Вірогідний початок людської історії» (1786). У зазначеній роботі мислитель виділяє етапи розвитку суспільства, становлення держави й суспільної влади залежно від ступеня усвідомлення людини себе та інших членів суспільства як рівних суб'єктів, наділених свободою та відповідальних перед членами своєї сім'ї та майбутніми поколіннями; встановлює взаємозв'язок між свободою членів суспільства та силою держави. Відповідно, аналіз філософії історії мислителя свідчить про те, що в процесі формування суспільства та становлення держави свобода особистості виявляє себе і як мету, і як засіб досягнення загального правового стану [33, C. 75].

У 1792 р. виходить у світ робота під назвою «Про початковий злом у людській природі». Тут свобода особистості у рамках задатків особистості. Клас задатків особистості обумовлює визнання людини як розумної істоти, наділеної свободою. Працюючи над проблемою свободи особистості та її проекцією історія людства, Кант дедалі більше захоплюється політикою. Цьому захопленню сприяли також політичні події, що відбувалися у Західній Європі. Під час мирного перепочинку у війнах між Французькою республікою та Прусським королівством (а також рядом інших монархічних держав) було опубліковано трактат «До вічного світу» (1795), яким мислитель висловив своє ставлення до поведінки верховної (політичної) влади. У цьому роботі Кант пропонує підпорядкувати політику принципам моралі, у своїй мораль наповнюється правовим змістом, а в деяких випадках навіть ототожнюється з правом у його філософському розумінні [33, C. 76].

Таким чином, на основі аналізу основних робіт Канта, присвячених проблематиці свободи, можна виділити такі найважливіші значення поняття свободи особистості: свобода як основа автономії волі (особистості), гідності, зобов'язання та відповідальності; свобода особистості як мету та засіб досягнення загального правового стану, як рушійний фактор розвитку відносин приватної власності, становлення держави та формування громадського законодавства.

**1.2. Антиномія причинності та свободи у І.Канта**

Антропний принцип у філософії та космології вказує на одну важливу обставину: реальність, яку ми спостерігаємо, значною мірою визначається нами через умови, що допускають наше існування як спостерігачів (маються на увазі насамперед космологічні, фізичні умови). Антропний принцип формулюється як своєрідний варіант принципу спостережуваності, але за своєю суттю виходить далеко за межі космології, епістемології та вторгається в сферу соціальних відносин та етики. Спробуємо це довести. Згідно з класичним (слабким) антропним принципом те, що ми очікуємо спостерігати у Всесвіті, залежить як від наукової теорії, що спрямовує наші спостереження, а й безпосередньо від нашого становища у Всесвіті як спостерігачів. Антропний принцип запроваджує додаткові виміри, на які накладається пізнавана реальність, а саме: умови нашого існування, які пов'язують спостерігача і спостерігається ‒ у космологічному сенсі, а також спостерігача і неспостережуване ‒ у філософському сенсі.

Введення в антропний принцип з метою узгодження філософських (метафізичних, онтологічних), фізичних (космологічних), а також ідеологічних (політичних, етичних, естетичних, релігійних) ідей та понять здається нам цілком обґрунтованим. Антропний принцип стає осередком так званого постмодернізму, служить пробним каменем для представників нової методології, яка метафорично може бути виражена такою парадоксальною фразою: «Я мислю, отже, світ такий, який він є» [28, C. 88].

Фізична та будь-яка інша теорія, що суперечить умовам (і факту) існування людини, у певній частині Всесвіту і на певній стадії її історії неправильна. При всій різноманітності формулювань сучасного АП ‒ від телеологічних (і теологічних) до синергетичних ‒ суть його у визнанні сумірності, взаємної відповідності людини та Всесвіту. Відбувається актуалізація античного принципу тотожності мікрокосмосу та макрокосмосу у новому науково-філософському контексті. Інакше кажучи, світ такий, який людина (ось людина, отже, відповідним їй має бути світ) [15, C. 209].

Однак не варто скидати з рахунків і старий матеріалістичний принцип: який світ, така і людина. Виникає антиномія, і якщо не зуміти її зняти, то будь-які зусилля філософського конструювання ніколи не вийдуть за межі еклектики. У раціоналістів колись панував принцип тотожності мислення та буття (Шеллінг, Гегель), який виводив за межі істинності все, що йому не відповідало. У даному разі антропний принцип також покликаний обмежити кількість претендують існування гіпотез (у космології, синергетиці), і навіть суджень у інших галузях знання, суперечать йому. Так, застосовуючи слабкий антропний принцип, можна «пояснити» те що, що Великий вибух стався близько 13 млрд років тому, оскільки розумним істотам знадобилося саме стільки часу їхнього виникнення та розвитку. Сильний антропний принцип показує, що з стійкого існування атомів, зірок і галактик необхідна дуже тонка підстроювання низки чисельних величин фундаментальних фізичних констант. Навіть невелике відхилення від цих величин призводить до різкої втрати стійкості або випадання певної ланки еволюції [17, C. 55].

Антиномічність пізнавальної ситуації найповніше висловив, як відомо, І. Кант. Він розділив світ на спостережуваний і неспостережуваний, причому визначив жорсткі обмеження на пізнаваність (спостережуваність) «речей-в-собі». Звідси його антиномії. За Кантом, фізичний Всесвіт є синонімом феноменального світу людини. Оскільки цей світ включає спостерігача, він має бути пристосований для його існування. Так, кантівський світ «речей для нас» пристосований для людини, для її пізнавальної діяльності. Навіть бджола з величезної кількості стимулів, що впливають на її органи, відбирає їх малу частину, щоби створювати «свій світ» [23, C. 14].

Те саме можна сказати про людину. Звичайно, у разі тварин відбір стимулів, що впливають, пов'язаний з виживанням особин і продовженням їх роду; людина ж бере активну участь у виборі даних (на підставі чого він їх вибирає: виживання? краса? логічна несуперечність? моральне правило?), які отримує, модифікує їх і накладає на них просторово-часові рамки. Ці феноменальні об'єкти відокремлені від складного ноуменального світу.

Наш феноменальний світ самоконструюється і за природою такий, що відштовхує все чужорідне. Зазначимо, що є свого роду кантівська модель АП у двох варіантах: слабкий АП визнає, що ноуменальний (неспостережуваний) світ повинен мати певні властивості, такими, щоб створення на зразок нас могли існувати; сильний АП передбачає, що сприймається нами світ виділяється з ноуменального. Кант запропонував, зважаючи на непізнаваність (і неспостереження) «речей-в-собі», створювати їх ідеальний образ, ідеал (за суті, це знання, що відповідає нашому бажанню). Але це, звичайно, не вирішення його відомих антиномій, не їх «зняття», висловлюючись гегелівською мовою. Антиномії виникли, коли постало питання переходу «від механізмів до організмів». Критична філософія Канта лише обґрунтувала актуальність цього завдання. Одним із головних питань, поставлених Кантом, стало питання про «можливість метафізики як науки» [23, C. 14].

Мова, по суті, звелася до принципової відмінності знань про феномени та знання про ноумени. У першому виді знань має місце строга кореляція способу пізнання та предмета пізнання (феномени), а у другому така кореляція відсутня, оскільки ноуменам як предмету пізнання не відповідає жоден раціональний, науковий спосіб пізнання (у цьому випадку Кант, як відомо, віддав перевагу вірі , а не знанням). Історичну обмеженість, відносність способів пізнання Кант інтерпретував як обмеженість людського розуму взагалі. Гегель зняв такого роду обмеженість, але лише щодо світового розуму. Діалектичний метод Гегеля виявився також не зовсім адекватним у цьому питанні через свою «спекулятивність» (так часто характеризується обмеженість класичного німецького ідеалізму) [30, C.61].

У той же час повинна існувати система, звана «спостерігачем» (навіть якщо вона є результатом випадковості), для того щоб грати роль «судді» в існуванні «речей-в-собі» (сфера сутності, що не спостерігається). Назвемо такий аргумент таким, що самопосилається: я такий, отже, світ повинен бути таким же, щоб я в ньому міг існувати; він належить до категорії аргументів, до якої належать усі аргументи АП.

У його потрібно визначитися з умовами, у яких може існувати спостерігач. Щойно ці умови науково визначені, «речі у собі» починають розкривати свої таємниці. «Спостерігач» Канта такий, точніше, він знаходиться в таких умовах, що принципово не здатний пізнати «речі-в-собі».

Кант показує, як самі категорії перетворюються на так само апріорні схеми членування світу ‒ так звані «основи чистого розуму», а просто ‒ на формулювання найбільш загальних законів природи. Отже, розум створює себе самого як мислячого суб'єкта (спостерігача, скажімо ми), завдяки чому істинні a priori деякі змістовні твердження про світ, які від самого світу (досвіду), очевидно, не залежать. У цьому сенс кантівських тверджень, що «форма явища цілком повинна перебувати в душі a priori і може розглядатися окремо від будь-якого відчуття», що «категорії суть поняття, a priori закони, що приписують явищам». Отже, ми вважаємо, що антропний принцип в дусі ‒ філософська ідея «селекції спостережуваного спостереженням» ‒ потенційно вже полягав у тезах Канта, що предмети повинні узгоджуватися з нашим їх пізнанням (в апріорних особливостях пізнання «кодується» інформація про предмети пізнання, точніше, про те , що взагалі може стати його предметом), що розум є справжній законодавець природи і відкриваються наукою закони природи, що роблять її саме такою, вносяться в природу розумом (Кант зазначає тут, що «всі емпіричні закони, хоча як такі і не можуть походити з чистого розуму, є лише особливі визначення чистих законів розуму , за якими і за нормою яких вони тільки й можливі», що ми «a priori пізнаємо в речах тільки те, що вкладено в них нами самими».

**1.3. Свобода волі та моральний закон у критичній філософії І. Канта**

Головна книга І. Канта з моральної філософії названа «Критика практичного розуму», але в той же час він назвав її завданням та предметом дослідження здібності бажання (або волі) як особливої ​​здібності душі. У такій ситуації питання про співвідношення практичного розуму і волі набуває вже не тільки термінологічного значення, тим більше, що і свобода спочатку обґрунтована філософом як ідея розуму, а потім вона приписана і волі. Однак і сам мислитель ці центральні поняття (волю і практичний розум) не завжди трактував однозначно.

Згодом, у тому числі і в «Метафізичних засадах вчення про право», мислитель прямо ототожнював волю та практичний розум. Проте в «Першому введенні в критику здатності судження», де їм відтворено загальну конструкцію та головні поняття своєї системи філософії, вони ще були явно розділені, і, виражена там позиція І. Канта, виглядає найбільш логічно послідовною та продуманою. Щодо трьох головних трансцендентальних здібностей філософ зазначав, що «в основі застосування всіх цих здібностей (тобто кожної з них) завжди лежить пізнавальна здатність, хоч і не завжди пізнання». У «здібності пізнання» – це свідомість, у «почутті задоволення і невдоволення» – здатність судження, а «пізнавальна здатність» у «здатності бажання» – і є практичний розум. «Розум займається визначальними підставами волі» завдяки тому, що саме він пізнає моральний закон, якому слідує моральна воля; це визначальне ставлення до волі є практичне застосування розуму [35, C.65].

При порівнянні позиції мислителя з іншими виробленими у філософії способами осмислення волі очевидним є його явний інтелектуалізм. Воля йому – це здатність, як така яка здійснює пізнання, але існуюча і реалізується лише формі усвідомлюваної раціонально формульованої мети. У тій мірі, з якою метою моральної волі визначено практичним розумом, за змістом (цілей) вони збігаються. Але й воля, яка визначається тілесно-чуттєвою природою людини, також знаходить вираз, за ​​І. Кантом, лише у формі раціонально усвідомлюваної цілі [24, C.88].

Спекулятивний розум у І. Канта претендував на умоглядне пізнання надчуттєвих «предметів», речей у собі ‒ і безуспішно. Практичний розум не відноситься до жодних предметів, і тут «ми ... повинні розглядати розум не у відношенні до предметів, а у відношенні до волі та її причинності». Цей висновок філософа, що практичний розум може мати відношення тільки до визначення волі і ні до чого іншого, вкрай важливий для подальшого аналізу (в даній роботі) правової свободи та категоричного імперативу прав, що встановлюється практичним розумом [18, C. 34].

«Незалежність є свобода в негативному сенсі, а власне законодавство чистого практичного розуму є свобода в позитивному сенсі». Свобода у позитивному значенні («позитивна свобода», «свобода для...») автономна в буквальному значенні слова «автономний» (тобто «самозаконний»). У моральному законі, що розумна воля завдяки тому, хто пізнає цей закон, практичному розуму встановлює сама для себе, її автономія набуває найбільш повного вираження. У результаті практична свобода була зрозуміла І. Кантом як «здатність абсолютної спонтанності», як «причина, що повністю визначає себе сама собою».

У світі явищ, підпорядкованих природним законам, свободі – як це вже багато разів зазначалося вище – немає місця. Тим не менш, філософ наполягав на тому, що вільні дії можуть бути виявлені у явищах. Але це не означає, ніби цим він переглянув свої колишні переконання про неможливість існування свободи у світі явищ. Свобода зрозуміла їм лише як здатність самої розумної волі, але ця вільна в собі воля при цьому через свої уявлення (у формі цілей) стає причиною фактів, подій, предметів, що відбуваються і існуючих у світі явищ, що породжує. Всі свої вільні дії вона може здійснювати лише використовуючи як свої знаряддя та засоби інші «явлення» (починаючи як такі з органів власного тіла) [13, C. 34].

Свобода волі – це її (волі) здатність, але здібність ця який завжди реалізується, і тому свобода немає такий емпіричний факт, з яким «зустрічаються щокроку» .

Для особистості свобода постає як вимога, припис морального закону – й у сенсі свобода є обов'язок і обов'язок особистості як моральної істоти. Людина може і повинна бути вільна, але це не означає, що вона і насправді завжди вільна у своїх мотивах і вчинках. Те, що всі люди мають здатність бути вільними, не перешкоджає більшості їх керуватися у своїх вчинках не чистим практичним розумом, а нижчою здатністю бажання, чинити не вільно. Моральний закон, який відкривається практичним розумом і прийнятий вільною волею, ‒ це, як відомо, категоричний імператив, або «закон свободи». Цікавим є обговорити проблемну ситуацію, що виникає з того, що керована практичним розумом вільна воля встановлює сама собі закон (повторимо, це буквальний зміст слова «автономний»). Хоча безпосередньо тут йтиметься про моральне «самозаконодавство» вільної волі, результати обговорення будуть суттєві також і для осмислення практичного законодавства загалом і безпосередньо – «категоричного імперативу права». Гострота цієї проблемної ситуації не завжди усвідомлюється коментаторами через те, що сформульовані вище питання у них і у самого мислителя зазвичай підміняються близьким, але іншим, а саме: чому для людини встановлений її власною вільною волею моральний закон виступає у формі вимоги обов'язку, що наказує моральну потребу. На це останнє запитання відповідь мислителя проста і відома. Якби людина була лише розумною істотою, позбавленою тілесно-чуттєвої сторони у формі явища і, в такому разі, тільки розум визначав би її волю, то для такої людини слідування пізнаному її власним практичним розумом морального закону було б само собою зрозумілим, що не потребує жодних зусиль. Оскільки ж у людини розум не єдина підстава волі, і він може стати доброчесним, але не святим, то по відношенню до нього моральний закон набуває форми імперативу, примусового обов'язку, якому необхідно підкорятися і для цього придушувати всі потяги, що випливають з нижчої здатності бажання . Численні факти, коли люди не дотримуються наказу морального закону, ні в якій мірі не підривають його непорушної необхідності повинності, більше того, заявляв філософ, так було б, навіть якби закон не дотримувався ніколи і ніким.

Усе це також важливо у цілісної конструкції моральної філософії І. Канта щодо боргу, моральної мотивації та іншого. І все ж проблема глибша. У традиціях філософського мислення свобода і закон зазвичай поставали як взаємовиключні поняття. Вважають: там, де є свобода, не може бути закону, а закони, за визначенням, завжди фіксують потребу та обмежують свободу. Сам І. Кант не вбачав протиріччя між утвердженням абсолютної моральної свободи волі, з одного боку, та визнанням її підпорядкованості так само безумовному моральному закону, – з іншого. Дивно не тільки те, що вільна воля сама собі встановлює закон, але також і те, що цей закон безумовний і вічний, який вона сама не в змозі змінити ніколи і за жодних умов і щодо якого (в цьому сенсі) вона по суті втрачає свободу [16, C. 75].

Г. Зіммель, висловлюючи подив із цього приводу, додавав: «І мало того, що сутністю морального є закон, який дозволяє необмежене користування свободою, цей закон має бути ще й загальним». Дійсно, І. Кант і думки не допускав (у ту епоху інакше не могли і думати), що можуть бути не загальні та обов'язкові для всіх індивідуалізовані моральні норми [8, C. 55].

В результаті мислитель встановив, що в кожній із предметних областей двох частин системи філософії діють власні закони та власна потреба. У філософії природи – це закони природи та природна необхідність того, що є (існує у досвіді). У філософії свободи – це безумовний закон свободи і така ж незмінна необхідність повинності (того, що має бути, хоча б ніколи й не існувало) [53, C. 47].

Поки філософія свободи мислителем вичерпувалась змістом моральної філософії (збігалася з нею), йшлося лише про один-єдиний безумовний закон свободи: категоричний імператив моральності. Чи можливий і яким чином ще й інший закон свободи у формі категоричного імперативу права, це ще належить дослідити. І. Канту уявлялося важливішим пояснити механізм, завдяки якому жива тілесна людина як явище знаходить здатність діяти також і як істота, що має вільну волю або, у формулюванні мислителя, як «ноуменальна причина» («causa noumenort»).

У філософії Канта свобода осягається у перспективі наявності заподіяння. У цій перспективі питати про сутність людської свободи, тобто про її «щойність», про внутрішню можливість, це означає запитувати про сутність причинності як такої. Кант спочатку осягає каузальність як причинність природного порядку речей. І якщо сутність людини осягається у свободі і через свободу, то сутність природи осягається через причинність. Основа причинності є умовою будь-якого досвіду розуміння природи як такої. Тим самим співвідношення людського буття та природи стає співвідношенням свободи та причинності. Причиною є трансцендентальна умова розуміння природних процесів, які завжди здійснюються в часі. Таке розуміння причинності пов'язане з можливістю досвіду пізнання людиною всього за своєю природою сущого в його взаємозв'язку та сукупності. Від природної причинності Кант відокремлює «вільну причинність» чи причинність як свободу.

**РОЗДІЛ 2. СВОБОДА У ФІЛОСОФІЇ Й. ФІХТЕ**

**2.1. Людина в системі філософії І. Фіхте**

Для Фіхте людина – мета філософії, і вона – мета світобудови. Тому питання про те, що є людина – у центрі фіхтевських міркувань. Філософ дає безліч визначень, і головне у них – утвердження автономії людини. Тут Фіхте – навіть попереду Канта, оскільки в останнього стверджується лише автономія людського розуму, а Фіхте ж – людини загалом. Протягом майже двохсот років ці погляди були дуже актуальні, і лише в останні півстоліття взяли гору погляди на природу як на самостійну субстанцію, що співіснує поруч із людиною, яку людина не може змінювати, як їй заманеться.

Властивості, з якими людина виникла, і час, коли вона виникла, визначені загальною силою природи. Звичайно, каже Фіхте, він не може пояснити, яким чином сила природи справляє думку, але він не може пояснити, як вона виробляє й інші форми. Філософ навіть висловлює припущення, що ці глибинні сили природи ніколи не будуть пояснені, тому що вони самі представляють вихідне, з чого все повинно бути пояснено. Треба просто визнати, робить висновок Фіхте, що мислення існує, і обмежитися цим. Треба визнати також, що й інші форми існують, і обмежитися цим. У неорганізованій матерії природа є просте буття; в організованій матерії вона впливає на себе саму; у вищому і найдосконалішому своєму творінні, в людині, вона споглядає і пізнає себе. Вона в ньому ніби подвоюється і з простого буття стає поєднанням буття та свідомості. У кожному індивіді, пише Фіхте, природа демонструє себе – особливо. І в той же час протягом усієї роботи «Призначення людини» (1800) ми зустрічаємося із твердженнями, що людина змінює природу, що вона стає її паном і змушує її служити собі. Ці твердження вказують на те, що людина не є цілком природною істотою. Для Фіхте це безперечно, природне він ототожнює з чуттєвим, а в людини, крім чуттєвої, є ще й духовне. Фіхте пояснює, що людина залежить тільки від самої себе та існує сама собою. Але це не зовсім зрозуміло, бо причому тут тоді природа, а також та сила, яка дозволяє панувати над природою [1, C. 22].

Що ж є силою, яка забезпечує людині самостійність? Очевидно, не тіло, пише Фіхте, воно – вияв сил природи; наступний рядок відкриває, у чому полягає ця сила: «…Я хочу вільно хотіти відповідно до вільно обраної мети; я хочу, щоб ця воля як остання причина, тобто не обумовлена ​​ніякими іншими вищими причинами, могла б приводити в рух насамперед моє тіло, а за допомогою його і все, що оточує мене, і робити в ньому зміни. Моя діяльна природна сила повинна перебувати у владі волі і не рухатися нічим, крім неї» [4, C. 17].

Стає ясно, що є якась сила, – Фіхте називає її волею, – від якої виходить вся міць людини, її діяльна могутність та її свобода. Наче воля і є те, що робить людину самостійною і надає їй сили. Але звідки береться воля? Вона не від природи, як і не природі зобов'язана своїм існуванням ще дві якості – діяльність і свобода. Фіхте абсолютно безперечно вважає серед цих трьох властивостей головним – волю. Головне – захотіти, побажати чогось; воля рухає моїми руками, моїми діями. Але моя воля має своїм джерелом більш високу волю. Її не можна розглядати як щось зовнішнє моїй волі; остання ‒ момент першої, що поєднує всі кінцеві людські волі в одну. Про неї ще багато буде сказано, поки важливо зрозуміти, що тільки воля ‒ як щось нематеріальне ‒ приводить в рух і матеріальний, і духовний світи [9, C. 116].

За допомогою знарядь і сил ‒ Фіхте вводить поняття зброї, але не пояснює, що це і яке має значення для людини ‒ воля є першу основу, і перед нею немає нічого, що визначало б її. Оскільки воля, бажання, нематеріальна, людина виявляється що належить до двох світів. Ці два порядки співіснують. Моя воля, яку я вводжу в лад світу, є джерелом істинного життя. Моя діяльна природна сила повинна бути при владі волі і не рухатися нічим іншим, крім неї. Усі вчинки людини випливають із волі; тому я пан природи. Згідно з фіхтевським поглядом, здатність змінювати природу, цілком звільнена від дії її законів – це сила цілі, сила волі. «Думка не залишається вже більш простим глядачем, але від неї походить сама дія». Як бачимо, лише бажання змінювати все, є справжньою причиною різноманітного існування природи [9, C. 117].

Ідеалістичний характер інтерпретації людини стає очевидним. Не тіло – джерело сили та самостійності людини, але духовна властивість, воля – таке джерело, завдяки якому людина піднімається над усім чуттєвим. Воля міститься у людині, вона народжується разом із людиною і є, власне, її сутністю. Фіхте підкреслює, що спочатку разом із волею народжується людина, а потім вона удосконалює себе. Це цілком відповідає першому положенню науковчення: я вважаю безумовним своє власне буття. Щоправда, Фіхте бачить, що звільнення людини відбувається з часом. Як духовна вища істота людина формується поступово; також і життя його з переходом на кожен новий етап стає більш вільним і самостійним [12, C. 58].

Також нерідко трапляється, що злісний природний вихор знищує те, над чим людина працювала довгі роки. Хвороби зводять людей до могили. І соціальні катастрофи загрожують людям. Але Фіхте переконаний, що всі ці грубі сили перетворюються на ніщо перед людською могутністю. Природа має бути поставлена ​​в таке становище, щоб її сила була підпорядкована людям, вони мають панувати над силами природи. І це, згідно з Фіхте, колись станеться [15, C. 105].

Наука буде допомагати людині, і поступово людська праця зменшиться до меж, необхідних для благого існування. Звичайно, Фіхте не міг пройти повз науку, адже саме його філософське вчення зветься «наукою». Та й у цілому вся німецька класична філософія аж до Гегеля була науковченням, була спрямована на науку. У лекції «Про призначення вченого» (1794) Фіхте від початку заявляє, що у відповідь на питання про науку пов'язані з відповіддю на питання: яке призначення людини і що таке людина взагалі. Вся філософія і всі філософські знання, каже він, орієнтуються на це питання як на головне. І, як усі німецькі ідеалісти, Фіхте заявляє, що в людини є розум, що вона розумна істота і що людина є своєю власною метою, бо ніщо не може бути вищим за розум. Абсолютне буття, за Фіхте, є нічим іншим, як буття розумного істоти. Але «Я» немислиме без своїх емпіричних визначень, тобто без «не-Я», ‒ інакше воно не є «Я», суб'єкт. Тому людина і є чуттєва істота [15, C. 106].

Для Фіхте людина, як говорилося, – істота двох світів: чуттєвого і розумного, хоча згодом філософ схилятиметься лише одного з них – духовному. Це – чисте Я, або ясність. Людина визначає себе сама, вона – мета самої себе. Ця мета включає моральний закон, що відповідає його розумному призначенню, точніше, що визначає його. Людина, каже далі Фіхте, має бути у згоді із собою і з речами. Підкорити собі все нерозумне, опанувати його згідно зі своїм планом – така мета людського буття, і, крім того, людина повинна постійно вдосконалюватися. Вона стає морально кращою, чистішою і покращує все навколо себе в чуттєвому світі. Все ж таки потрібно з'ясувати, чи тільки в кінцевому рахунку людська воля і сила визначають її існування і стан природи. І знову ми змушені повернутись до тієї таємничої, Вічної живої Волі, яка об'єднує в собі всі окремі людські волі, похідні від неї. Вже говорилося, що її не можна вважати зовнішньою стосовно окремої людської волі; сутність тут одна й та сама. І якщо ми захочемо з'ясувати її глибинну природу, то змушені будемо визнати, що вона є моральним законом. Тут Фіхте попереду Канта. Згідно з Кантом, моральне благо впроваджено лише у відносини між людьми; у Фіхте моральний закон визначає всі вчинки людини; зміна природи також здійснюється як моральне благо. Моральний закон є також совість, і саме вона змушує бачити в інших розумних істотах людей, яких ніколи не можна використовувати як засіб. Моральний закон у Фіхте – щось набагато дієвіше, ніж у Канта. Він дає йому безліч різних визначень: і воля, і вищий імпульс дії, і абсолютне благо [26, C. 48].

Тут же Фіхте знову пояснює, що Вища Воля – це моральний закон і водночас сумління. Дуже послідовно автор показує, що справжній світ існує для нас лише через наказ боргу. І далі: виключно завдяки погляду на свою волю як на частину Вищої Волі, я розумію себе як причину земного світу і як причину самого себе без будь-якої, поза її знаряддям, і як дію надчуттєвого світу. Треба сказати, що Вищій Волі Фіхте приділяє не менше уваги, ніж кінцевій. Щоправда, визнання Вищої та кінцевої волі не обґрунтовується доказово, воно просто приймається, виходячи з цілісної концепції мислителя.

**2.2. Погляди І. Фіхте на ідею свободи та призначення держави**

Взявши за основу концепцію етичного ідеалізму Канта, Фіхте наочно продемонстрував взаємозв'язок таких людських цінностей як свобода, прав та обов'язків. Фіхтеанське розуміння світу зробило конструктивний внесок у розвиток руху Романтизму і сприяло відродженню національних цінностей, що прийшли на зміну раціоналізму та холодної розсудливості епохи Просвітництва. Центральним елементом політичної філософії Фіхте є категорія свободи. Згідно з Фіхте, «абсолютне Я є безмежною діяльністю, яка може бути представлена ​​у вигляді прагнення до усвідомлення своєї власної свободи». «Моя система, – зізнавався він сам, – це перша система свободи; як та нація звільнила людину від зовнішніх кайданів, моя система звільняє від речей самих собою».

Основний акцент Фіхте робить на ідеї вільної, навіть спонтанної активності мислення, на абсолютизації автономії волі людини, вважаючи, що на відміну від інших живих істот лише у нього виявляється «тенденція до самодіяльності заради самодіяльності». Невипадково у листі Рейнгольду Фіхте писав такі рядки: «Моя система є від початку і до кінця лише аналіз поняття свободи». Головне завдання пізнання Фіхте вбачав у здобутті людиною свободи від помилок та ілюзій, а також забобонів і сліпої віри. «Самостійне, особливе буття свободи є знання», ‒ писав Фіхте у своїй роботі «Факти свідомості». В цьому. Відносно вчення Фіхте являє собою квінтесенцію ідей Руссо, Гамана, Канта та Шлейєрмахера [29, C. 53].

Сучасний світ, з погляду Фіхте, належить до «третього періоду всього світового часу», у якому джерелом усіх життєвих поривів і рухів виступає «гола чуттєва своєкорисливість», де «... егоїзм знищив себе за допомогою повного свого розвитку, оскільки він за цей час втратив свою самість та її самостійність». І тут Фіхте робить важливий висновок про те, що колись «ціле», яке втратило свою самість чи самостійність, втратило «...здатність впливати протягом часу і вільно визначати його зміст». В результаті воно стало розвиватися за допомогою «чужої сили, що розпоряджається його долею;

відтепер воно більше не володіє навіть своїм власним часом, але веде рахунок років за подіями та епохами інших народностей та царств». У цьому твердженні Фіхте явно простежується аналогія з долею німецького народу, який втратив свою самість і потрапив у залежність від завойовників [7].

 І причина цього, якщо говорити словами Руссо, полягає в тому, що люди стали раціональними під «віроломною маскою ввічливості» епохи Просвітництва. Уряд став ліберальним і морально слабким. Ця слабкість супроводжується «частою безкарністю невиконання обов'язку». Сучасні німці на думку мислителя втратили своє справжнє «Я», свою самість. І «...засіб порятунку... полягає у освіті абсолютно нової самості, що існувала раніше, мабуть, лише як виняток в окремих осіб, але ніколи як загальна і національна самість, і у вихованні нації...». Пропонуючи концепцію «нового виховання», Фіхте мав намір «утворити німців до нової спільності». Він вважав, що серед інших європейських народів лише етнічні німці мають здатність і сприйнятливість до справжньої освіти, оскільки німці – найкращі представники людства, опора та надія на прогрес суспільства в майбутньому. Серед творів Фіхте не можна не відзначити ще одну його роботу – «Замкнену торговельну державу», опубліковану ним у 1800 році, в якій автор робить спробу узгодити гострі вимоги економічної справедливості та потреби держави шляхом об'єднання чи синтезу соціалістичних ідей та автаркічних принципів економічної сфери [32, C. 59].

Згідно з Фіхте, будь-яка держава має спочатку оформитися як торговельний організм, а потім – як політичний і юридичний. При цьому основне призначення держави полягає у тому, щоб забезпечити культурну свободу її громадянам від небажаного «іноземного впливу», агресії, насильства та маніпуляції ззовні. «Кожен зносин підданих з іноземцем, – писав Фіхте, – має бути заборонено і унеможливлено». Держава покликана забезпечити кожній людині «...збереження її становища, спокійне та рівномірне існування». Однак цього не можна досягти, поки на життя громадян «...має вплив така особистість, яка не підпорядкована його законам та владі» [39, C. 67].

У цьому полягає основне завдання замкнутої торгової держави: гарантувати невтручання іноземців у внутрішнє життя своїх громадян. У розумінні Фіхте свобода можна досягти лише в контексті обмежень і необхідності. Іншими словами, свобода не безмежна, але завжди обмежена та кінцева. Основним проявом свободи є прагнення та можливість людини творити та займатися трудовою діяльністю. Праця не що інше, як прояв внутрішніх спонукань людини і засіб задоволення матеріальних потреб. У цьому плані цілком справедливим видається твердження М. Хинца у тому, що «марксизм є матеріалізація фіхтеанської формули» (свободи). У розумінні Фіхте свобода можна досягти лише в контексті обмежень і необхідності. Іншими словами, свобода не безмежна, але завжди обмежена та кінцева. Основним проявом свободи є прагнення та можливість людини творити та займатися трудовою діяльністю [38, C. 99].

Праця не що інше, як прояв внутрішніх спонукань людини і засіб задоволення матеріальних потреб. У цьому плані цілком справедливим видається твердження М. Хінца у тому, що «марксизм є матеріалізація фіхтеанської формули» (свободи). Отже, право на працю має бути основним принципом будь-якої держави. Фіхте пише: «Двома головними галузями діяльності, якими людина підтримує своє існування і робить її приємною, є: видобуток природних творів природи та подальша обробка їх для того кінцевого призначення, яке з ними пов'язується, тому основним поділом вільної діяльності було б розподіл цих обох занять» [38, C. 100].

Фіхте вважав з'ясування умов, у яких можлива людська свобода у процесі пізнання. На його думку, вільна воля здійснюється лише тоді, коли діяльність кожного спирається на сувору наукову систему. Кожна наука має підставі положення, які є безумовними і обгрунтовуються іншими джерелами. А ось філософія – це «наука про науку», вона розглядає такі положення, які є єдиними для всіх наук. Початком так званої «критичної філософії», або «науки», Фіхте вважав мисляче «Я», з якого можна вивести весь зміст мислення та чуттєвості [38, C. 101].

 «У тому й полягає сутність критичної філософії, – писав він, – що у ній встановлюється деяке абсолютне «Я» як щось абсолютно безумовне і нічим вищим не визначене». Фіхте підхопив ідею Канта про активність свідомості. Отже, міркував Фіхте, основа сущого суб'єкт, «Я». Для Фіхте протиріччя – творчий початок, джерело дії та розвитку. «Я» з неминучістю переходить у свою протилежність ‒ «не-я»; потім вони зливаються воєдино. Дуже образно пояснив деякі терміни філософа Гейне. Він писав: «Натовп вважав, що фіхтевське «Я» є «Я» Йоганна Готліба Фіхте і це індивідуальне «Я» заперечує всі інші існування. Але фіхтевське «Я» зовсім не є індивідуальним «Я», а загальне, світове «Я», що піднялося до свідомості. Фіхтевське мислення не є мисленням якогось індивіда, якоїсь певної людини, яка носить ім'я Йоганн Готліб Фіхте; це, навпаки, загальне мислення, що виявляється у окремій особистості. Як кажуть: «темніє», «розквітає», так і Фіхте мав говорити не «я мислю», а «мислиться», і «загальне світове вчення мислить у мені». Отже, вихідний початок – не поодинока людина, строго кажучи, не «Я», а «Ми». Фіхте недвозначно звертає увагу на цю обставину: «Йдеться не про мене, якби взагалі справа була в моїй особистості, я міг би зайнятися нею, не кажучи про це жодній людині. І взагалі, для світу не має значення та не становить події питання про те, що мислить і чого не мислить окрема особистість. «Ми» як цілковито пішла в поняття і в абсолютному забутті наших індивідуальностей, що злилася в єдине мислення громада… ось хто хотів мислити і досліджувати, і саме про це «Ми», а аж ніяк не про своє «Я» думаю я». Іншими словами, згідно з Фіхте, світ – це комплекс моїх відчуттів, і якщо немає відчуттів, то немає і світу. Така ідея поставила філософа в низку крайніх суб'єктивних ідеалістів, хоча з історичної точки зору Фіхте давав новий розвиток усієї класичної німецької філософії. А подібна позиція певною мірою зближала Фіхте з об'єктивним ідеалізмом. Етика Фіхте ґрунтується на понятті свободи. Моральний обов'язок людини – стати вільною завдяки своїй активності, поважаючи у своїй свободу інших. Свобода полягає в добровільному дотриманні моральних законів.

Свобода як така і самототожність Я як його власна діяльність ‒ ось у чому суть першого принципу Фіхте. Принцип діяльності, що має характер самопокладання, є основою розуміння свободи у метафізиці Фіхте. Фіхте прагне перетворити філософію на систему абсолютного знання. Ідея системи після Канта стає конституюючим елементом у програмі побудови метафізики абсолютного суб'єкта. Визначення Я як абсолютного суб'єкта, взятого в аспекті самодостатньої діяльності, вперше отримує метафізичне обґрунтування у вченні Фіхте. Сутність людини Фіхте редукує до чистого Я. Розумна людина існує в режимі повинності. Він сам є метою; і свобода полягає в тому, щоб діяти у згоді зі своїм Я. Тим самим стверджується, що тотожність, повна згода із самим собою є фундаментальною характеристикою свободи. Абсолютна тотожність належить формі чистого Я. І вся суть філософської думки Фіхте полягає тепер у тому, щоб привести емпіричне існування до згоди з чистою формою Я. Свобода якраз і є здатністю до такого самовизначення.

**РОЗДІЛ 3. ШЕЛЛІНГ ПРО СУТНІСТЬ ЛЮДСЬКОЇ СВОБОДИ**

**3.1. Поняття свободи та історичність у філософії Ф. Шеллінга**

Інтерпретація поняття свободи у філософії Ф. Шеллінга є «ключом» до всієї системи «філософії тотожності», але саме в цьому пункті в дослідній літературі використовуються не завжди обґрунтовані «традиції прочитання» текстів німецького мислителя. Згідно Шеллінгу, німецька філософія подолала попередню метафізику, коли встановила різницю між сутністю, оскільки вона існує, і сутністю, оскільки вона є лише основою існування. Основа існування є і у бога, «яку Бог містить у собі, не є Бог у абсолютному розгляді, оскільки він існує. Вона є природа в Богу, невіддільна від нього, але все-таки відмінна від нього сутність. Бог містить у собі внутрішню основу свого існування, яка цим передує йому як існуючому; однак разом з тим Бог є prius основи. Це єдино вірний дуалізм, а саме той, який одночасно припускає єдність. Основа речей полягає в тому, що в самому Богу не є він сам незбагненна єдність. Розглядається для себе, він тому і воля; але воля якої немає розуму, і тому самостійна і досконала воля не свідома, а передчуваюча воля».

Напрошується висновок, що тепер не тільки я розуму відмовлено в субстанціальності, але навіть бог не зовсім «в собі», але саме цей висновок Шеллінг і не дозволяє зробити, заздалегідь попередивши, що «поняття похідної абсолютності або божественності настільки несуперечливе, що служить центральним поняттям усієї філософії» [49, C. 178].

 Цей момент дуже важливий у концепції Г. Гегеля: абсолютне, нескінченне містить у собі саме себе як момент. У концепції Ф. Шеллінга ця діалектика покликана пояснити можливість свободи (як морального поняття) у цілком своєрідній екзистенційно-онтологічній інтерпретації. Це зовсім новий мотив у німецькій філософії – метафізика вільної волі у її історичному становленні від сліпої волі до універсальної розумної волі. Людина містить у собі обидва моменти, вірніше обидва моменти містять усі речі, але з повною мірою розвинені. Роздільність цих моментів (як добра і зла) відрізняє людину від бога, в якому вони існують у єдності [47, C. 90].

Наступне опосередкування Шеллінгом моментів добра і зла дослідниками належить до елементів майбутньої філософії одкровення. Важливий момент, який відстоює тут Шеллінг – це розвиток як вільне самовизначення. Сутність не може бути дана людині як її природа, «сутність людини є сутнісно її власне діяння, стверджує Фіхте, є його власне діяння; свідомість є самопокладання, але «Я» не є щось відмінне від нього, а саме це самопокладання». Але це вже каже не Фіхте, а сам Шеллінг. «Я» дійсно, без діяльності не існує, але ще не творить свою сутність. Неокантіанцям, мабуть, було б легше виводити антропологічні мотиви із метафізики свободи Шеллінга. У такому разі «річ у собі» як невідома сутність вже не потрібна. Субстанціальна вільна воля, а ось розум ‒ став просто знаряддям, пасивним початком: «розум не є діяльність, подібно духу, не є абсолютна тотожність обох принципів пізнання, він нерозрізненість, міра і як загальна обитель істини, покійна область, куди приймається первісна мудрість» [26, C. 156].

Розуміння вічної свободи передбачає уявний рух до підстави самого розрізнення між буттям і небуттям. Способи мислити цю підставу Шеллінг розгортає у трьох визначеннях, які є не визначення фактичності, але визначення способів віднесеності волі до ще не покладеної відмінності буття і небуття. Перше є гола можливість бути і не бути, тобто не можливість якогось конкретного певного сущого, а неактуалізована можливість самої різниці. Таке чисте може ні є, ні не є, але саме тому може бути, так і не бути, може як перейти, так і не перейти в буття. Шелінг означає його як може бути. Шеллінг розуміє свободу спочатку суб'єктивно-теоретично, проте починаючи з Трактату про свободу, він не просто поступово відрізняє кінцеву свободу людини, укорінену в структурі суб'єктивності, але принципово відрізняє її від свободи абсолютного, розвиваючи тим самим поняття абсолютної свободи, укорінене не в структурі суб'єктивності, Однак у трансценденції абсолютного єдиного, підстави суб'єктивності. Це означає, що Шеллінг мислить свободу в кінцевому підсумку генологічно. Абсолютна свобода означає йому трансценденцію, саме трансценденцію над буттям [38, C. 123].

Специфічна сутність людської свободи полягає, згідно Шеллінгу, у тому, що вона є здатністю до доброго чи злого. Саме цим відрізняється людська свобода від свободи Бога, яка як чиста добра виключає можливість самовизначення до зла. Для Шеллінга з цього випливає, що людська свобода повинна мати іншу основу, ніж свобода Бога. Ця підстава не може бути, як у маніхейському дуалізмі, протилежному Богові принципом зла, оскільки Шеллінг безперечно наполягає на Богові як найвищій основі. Однак чиста й необмежена добра Бога виключає те, що сам Бог є початком зла. Це ‒ класична проблема теодицеї, чиє класичне рішення, яке від Плотіна, через Августина, до Лейбніцу, не задовольняло Шеллінга. У Трактаті про свободу Шеллінг розвиває триєдине самоопосередкування Абсолютного у трьох стадіях, у яких щоразу ключова роль дістається саме духу, як моменту єдності у цьому самоопосередкуванні. Перший і основний ступінь ‒ це самоопосередкування до- і надсвітового Бога в собі; тут Шеллінг запозичує християнський догмат про триєдність, що він тлумачить у вигляді тріади принципів із платонівського Філеба [36, C. 144].

Першим моментом божественного самоопосередкування є для Шеллінга підстава, яка, як чиста спонтанність і чистий твір-з-себе, вважає реальність взагалі, при цьому, однак, як таку що залишається ще невизначеною; основа відповідає, таким чином, платонівському принципу апейрону. Другим моментом виступає існування в Богу, яке відповідає платонівському обмежувальному принципу: це є ідея як сукупність чистої визначеності, яка як власне чи істинно суще визначає себе до Космосу ідей і тим самим є логосом, що визначає світ; логос завжди передбачає початкове буттєве становище завдяки собі виробляє підставі, і виступає, в такий спосіб, другим моментом. Другий ступінь божественного самоодкровення є Космогонія, яку Шеллінг мислив як вияв моментів Бога у самостійній дієвості. Це прояв моментів заснування, ідеї або логосу і духу до самостійних і визначальних світ принципів і сил проясняється з їхньої до-світової єдності в Богу як духу, бо до духу належить те, що він маніфестує себе від іншого, що відрізняється від нього.

Для Шелінга в людині, на відміну від будь-якої іншої природної істоти, підстава не просто пов'язана з ідеєю в певній конфігурації, але обидва принципи сплавлені в єдності духу до повної ідентичності. Як і будь-яка природна істота, людина в силу своєї основи є також у собі укорінений, самостійний індивід, що має в силу своєї ідеї, своє життя, що розвивається і перевершує всякий конкретний стан. Однак людина не просто реалізує в цьому розвитку певний зріз із сутнісної повноти ідей, але реалізує сам логос як всю повноту ідей. Тому відкрита логосу людська самість на відміну будь-якої іншої природної істоти не просто індивідуальна, але сама має характер духу і логосу, тобто здатна до сходження над своєю індивідуальною особливістю і обмеженістю в розумному розумінні всієї повноти дійсності [33, C. 15].

На цій духовності лежить свобода людини. Однак вона ще не є специфічно людською свободою. Специфіка людської свободи полягає скоріше в тому, що в людині саме ставлення логосу і самості є відношення, що вільно визначається: «зв'язок принципів у ньому ‒ не потрібний, але вільний», ‒ стверджує Шеллінг. У єдності духу сам собою логос як сукупність ідей виходячи із себе є визначальне, що випливає з основи самості з самої себе є обумовленим. Шеллінг називає це ставлення принципів ‒ універсальною волею, яка визначається загальністю логосу. Однак людина вільна перевернути в собі це співвідношення принципів, тобто свою індивідуальну, обмежену самість зробити визначальною, підкоривши їй тим самим логос, перетворивши його на простий інструментальний розум. Це звернення принципів Шеллінг називає партикулярною волею та визначає її як суть зла. У такому перетворенні принципів, в якому самість і логос змінюються ролями, дух обертається проти самого себе і втрачає свою власну сутність, яка полягає якраз у загальності логосу. Специфічна людська свобода полягає, таким чином, за Шеллінгом, у тому, що людина змушена вільно визначати себе до того, що зробити максимою своїх дій і визначальним принципом свого життя: або загальність розуму, або власну волю своєї індивідуальної самості. У цьому і полягає його свобода до доброго чи злого.

**3.2. Воля та історицизм за Фрідіріхом Шеллінгом**

У Шеллінга воля – основа світового процесу, вона дозволяє пояснити зло та провину. Воля підноситься навіть над своєю свободою у своїй абсолютності, не підкоряючись жодному із законів, вона сама є джерелом усієї законності. Фіхте бачив у волі основу особистості, а вольової діяльності «Я» ‒ абсолютний творчий принцип буття, джерело духовного самопородження світу. При цьому воля у Фіхте є розумною за своєю природою, джерелом здійснення морального початку.

Під свободою Шеллінг розуміє вияв волі, опосередкованої свідомістю. Свобода є пізнання необхідності, на основі якої окремий індивід добровільно обирає певний вид діяльності та вчинків. Отже свобода передбачає відповідальність за свої дії. Водночас через свободу людина прагне усвідомити та створити собі свою долю.«Поки людина ще вільна, вона твердо стоїть під ударами могутньої долі. Лише істота, позбавлена свободи, могло підкоритися долі». Аналізуючи античний стан свободи, Шеллінг підкреслював, що «в самої загибелі виражається вільна воля людини», оскільки він своїм вибором кидає виклик долі, добровільно приймаючи кару цей виклик [27, C. 88].

Таким чином, Шеллінг розуміє історичний процес не лише як реалізацію сили провидіння, а й як діалектику свободи та необхідності. Він наголошує на взаємообумовленості свободи та необхідності. «Свобода має бути необхідністю, необхідністю вільною». Необхідність реалізується лише через свободу, якщо сама дія за твердженням, творенням необхідності у формі свободи стає необхідністю. Він вказує на внутрішньо суперечливий характер самої вільної діяльності, яка протікає та реалізується у межах самої потреби. У вільній діяльності люди часом творять те, чого вони зовсім не хотіли. «…Люди, діючи вільно, повинні, крім своєї волі, ставати причиною чогось, чого вони ніколи не прагнули, або, навпаки, зовсім не вдається і ганебно провалюється те, чого вони у своїй вільній діяльності прагнули, напружуючи всі свої сили». У першому випадку у самій свободі міститься надсуб'єктивний момент необхідності, який завжди усвідомлюється [27, C. 88].

У другому випадку вільна діяльність не враховує об'єктивних умов самореалізації, які повинні бути і необхідні, і достатні. Як би вільно діючий суб'єкт перебільшує і свою волю, і свою свідомість, і розуміння потреби. І в тому, і в іншому випадку це може призвести до трагічних наслідків в історичному процесі, як для чинного суб'єкта, так і для самої історії. Ф. Шеллінг, філософськи осмислюючи розвиток людської історії, ставить проблему не лише мети, а й сенсу історії. Хоча й дотримується думки, що в історії панує свавілля. У цьому постулаті ховається протиставлення законів природи та законів розвитку людської історії. Чи є ціль, чи є сенс в історії? Під метою, як ми тепер знаємо, Шеллінг розуміє досягнення «загального правового устрою» [2, C. 33].

Сенс же в історії, за Шеллінгом, полягає в тому, щоб виявити і зрозуміти в самій історії відбиток, слід одкровення божественного Абсолюту, оскільки сама історія є безперервним і поступовим здійсненням одкровення Абсолюту, Бога. Слід зазначити, що проблема сенсу історії є одним із найважливіших фундаментальних завдань філософського аналізу самої історії як процесу. Особливої ​​злободенності ця проблема набуває у наші дні. У своїй філософії Шеллінг зазначає, що строго раціональне пізнання застосовно тільки до природи, де панує необхідність і відсутня свобода. Пізнання природи він називає «негативною філософією». «Позитивна ж філософія» має бути на спрямовано пізнання сфери свободи. Така сфера свободи є буттям Бога, оскільки в ньому збігається ідеальне і реальне, суб'єкт та об'єкт. Він вільний сам у собі. Тому Бог є позитивно сущим. У своїх діяннях він і виступає для нас як одкровення. Абсолютним суб'єктом є вічна свобода. Так Шеллінг приходить до думки про свободу як атрибут буття Бога і людини, як уособлену, втілену свободу Бога. Щоправда, людина не знає, що вона є уособленням свободи. Наука, «позитивна філософія» має відкрити йому очі з його власну природу, а з допомогою інтелектуальної інтуїції людина пізнає свободу. Ідея активності пізнання логічно призводить до іншої ідеї, що ледь намічена в гносеології Кантом і підхоплена Шеллінгом, ‒ ідеї історизму.

Шеллінг накидає систему понять, яка, за його уявленням, збігається із дійсним рухом пізнання та конструювання реального світу. «Філософія є… історією самосвідомості, що проходить різні епохи». Термін «епоха» вживався раніше лише стосовно історії людства, Шеллінг включає їх у теорію пізнання. Чинною особою історії, на думку Шеллінга, виступає людина, наділена свободою волі. Але, підкреслює філософ, розумна істота, яка перебуває у повній ізольованості, не може піднятися до свідомості свободи, не може дійти навіть до усвідомлення об'єктивного світу. Лише наявність інших індивідів і взаємодія, що ніколи не припиняється індивіда із нею веде до завершення самосвідомості [14, C. 57].

Отже, йдеться про суспільну природу свідомості та діяльності людини. Моральність відповідає природі людини. Але її мало. Щоб повністю усунути можливість знищення індивідуальності під час її взаємодії коїться з іншими індивідуальностями, потрібен ще примусовий закон. Над першою природою має бути споруджена друга, яка існує виключно заради свободи. Друга природа – правовий устрій.

Історія, за Шеллінгом, ‒ це сфера вияву свободи, яка постає як результат божественного одкровення. А оскільки Бог є одночасно і суб'єкт, і об'єкт, то «історія не протікає ні з абсолютною закономірністю, ні з абсолютною свободою», але в ній «з нескінченними відхиленнями реалізується єдиний ідеал, причому так, що з ним збігаються якщо не окремі риси, то весь образ загалом». В історії немає певного плану. «Отже, в історії править свавілля». І водночас Шеллінг наголошує, що «своєрідність історії становить лише поєднання свободи та необхідності» та поступового досягнення ідеалу. Таким ідеалом, за Шеллінгом, є всесвітній «правовий устрій», «правовий устрій», якого прагне людський рід. Тому критерієм історичного прогресу є не досягнення «в галузі моралі та в галузі науки і техніки, а постійне наближення до цієї мети» – всесвітнього правового устрою. Таким чином, за Кантом Шеллінг бачить ідеал суспільного устрою у встановленні загального правового ладу, який має поширюватися на відносини між державами.

Жодна держава не може розраховувати на безпеку, якщо не буде створено міждержавну організацію, держава», свого роду федерація, члени якої взаємно б гарантували свою недоторканність. На випадок чвари народів має бути створено спільний ареопаг, куди увійдуть представники всіх культурних націй із правом застосовувати спільну силу всіх країн проти порушника міжнародного спокою [19, C. 131].

Чому саме досягнення «загального правового устрою» є критерієм історичного прогресу? Тому, зазначає Шеллінг, що правовий устрій є умовою свободи, оскільки без нього «свобода гарантована не може». «Свобода має бути гарантована порядком, настільки ж явним та незмінним, як закони природи». Досягнення такого правового устрою є необхідною умовою досягнення свободи. «Однак та її створення є цілком і цілком справою свободи». Заслуга Шеллінга полягає в тому, що він представив історію як арену діалектики свободи та необхідності, в якій свобода та необхідність історично змінюють свій зміст, не втрачаючи значення закону історії. Що ж розуміє під свободою та необхідністю Ф. Шеллінг в історичному процесі? Адже, наприклад, природа по відношенню до людини зовнішня «несвідома необхідність» [19, C. 132].

Проблема свободи, волі та необхідності, за Шеллінгом, є завданням практичної філософії, оскільки вони виявляються через діяльність людської волі. Свободу він пов'язує з наказом людини, яка підпорядковується свідомості. Під необхідністю він розуміє те, що проявляється несвідомо, мимоволі. Під необхідністю він розуміє також історичні умови та обставини, створені попередніми поколіннями, але які впливають на свідомість конкретного індивіда. Отже, очевидною є «необхідність усього минулого для формування саме цієї свідомості», яка у свою чергу була створена попередніми поколіннями, а не сучасниками. «Майбутнім поколінням передається культурна спадщина минулого», але «яка сама не є причиною нового майбутнього».

Трактат Шеллінга про сутність людської свободи по суті є відповіддю на феноменологічну систему Гегеля. Шеллінг апелює до почуття свободи як до факту, даного безпосередньо кожній людській істоті.

Йдеться не просто про факт людської свободи, а й про достовірність самого почуття свободи. Інакше кажучи, фактичність свободи існування включає, з одного боку, наявний чуттєвий досвід; з іншого, проективний характер мислення, спрямованого на розробку самого поняття свободи. Свобода, згідно Шеллінгу, не лише властивість або характеристика людській істоті, насамперед це умова і основа людського існування. Не так свобода належить людині, скільки сама людина належить свободі як такій. Саме тому розуміння свободи як свободи волі чи свободи вибору Шеллінг вважає цілком недостатнім. У цьому необхідно виявити співвідношення поняття свободи з розумінням буття загалом. Свобода невіддільна від розуміння буття як такого. Факт індивідуальної свободи має отримати своє обґрунтування у системі наукового світогляду.

**РОЗДІЛ 4. ПРИНЦИП СВОБОДИ ЯК ОСНОВОПОЛОЖЕННЯ ГЕГЕЛІВСЬКОЇ НАУКИ ПРО ДОСВІД ЛЮДСЬКОЇ СВІДОМОСТІ**

**4.1. Конкретні форми розвитку свободи у філософії Г. В. Ф. Гегеля**

У філософії Гегеля поняття свободи посідає центральне місце: «...субстанцією, сутністю духу є свобода». Шлях до свободи нам визначено згори: «Всесвітня історія є прогресом у свідомості свободи, ‒ прогрес, що ми повинні пізнати у його потребі». В основі поняття свободи у Гегеля ‒ набуття тотожності духу із самим собою. Гегель у «Феноменології духу» так формулював розуміння свободи: «Вираз самосвідомості є «я» = «я» – абстрактна свобода, чиста ідеальність. У такому вигляді самосвідомість немає реальності». «Свобода і розум полягають у тому, що я досягає до форми «я» = «я», що я пізнаю все як належне мені, як «я», що кожен об'єкт я осягаю як ланку в системі того, чим я є сам, ‒ коротко кажучи, що в тій самій свідомості я маю і «я», і світ, у світі знову знаходжу себе і, навпаки, у моїй свідомості маю те, що є, що має об'єктивність».

На відміну від Гегеля, який вважав реальний світ відбитком світу понять, ми вважаємо, що філософські погляди є відображенням реального життя. З цієї точки зору філософські погляди Гегеля повинні спиратися на сучасний йому рівень мислення та їх зв'язок з уявленнями епохи, що минає. Характерна риса сучасного Гегелю мислення – ставлення до реального життя, як до низинного, порочного, гріховного, поневолюючого душу людини. І для цього були реальні причини у реальному житті [45, C. 101].

Тому цілком природно розуміння свободи Гегелем: «Свобода вимагає, того, щоб самосвідомий суб'єкт своєї природності не давав проявитися і природності інших теж не терпів би, але щоб, навпаки, ставлячись байдуже до готівкового буття, в окремих безпосередніх відносинах з людьми він і свою і чуже життя ставив би на карту для досягнення свободи». Такою була «природність» людини того часу, що у мислячих людей свобода розумілася як повне від неї відчуження. Цей етап розвитку мислення має сенс у утвердженні верховенства свідомості людини стосовно «природності» [41, C. 123].

Уявлення про низовину, порочність, гріховність природного початку в людині відображають процес його формування шляхом приборкання влади інстинктів, пристрастей, егоїзму, ‒ людина вчилася бути людиною. Характерна риса мислення проявляється у Гегеля і в ієрархії цінностей: свобода вища за людське життя: і своє і чуже. Розуміння обумовленості поглядів Гегеля мисленням сучасної йому епохи з його протиставленням душі і тіла, духу і реального світу дозволяє виділити і оцінити те, що становить цінність у філософії Гегеля і в даний час. Це розуміння свободи як набуття внутрішньої єдності з іншими людьми шляхом ототожнення з ними. Якщо залишити за дужками гегелівську тотожність абсолютного духу в його самосвідомості, то залишиться свідомість людини, яка, розвиваючись, долає рамки свого егоїзму, ототожнюючи себе зі своїми близькими, одноплемінниками, співвітчизниками, з усіма людьми, з живою природою, знаходячи гармонію з самим собою і всім життям, отже ‒ і свободу. Сутність духу, як стверджується на початку гегелівської «Філософії духу», – це свобода як незалежність самосвідомості від усього сущого щодо нього до самого себе. Дух, який вважає себе самого як вільного, є такою єдністю поняття та об'єктивності, яка виражає себе, перш за все, у вигляді розумної волі. Однак ця розумна воля, зрозуміла у вигляді вільної волі індивіда, що усвідомлює себе, є тільки поняття абсолютного духу. Це поняття проявляється, згідно з Гегелем, насамперед, у кінцевій суб'єктивній волі, яка, будучи спрямована на розвиток духу, здатна висловити його зміст у формі об'єктивного готівкового буття, що відноситься до держави. Щодо цього держава в гегелівській системі виражає власне дійсне буття всіх кінцевих самосвідомостей, що знаходять у ній свою нескінченну самість. У той самий час нескінченна самість загального духу здійснює себе як абсолютний суб'єкт, що усвідомлює себе, лише через безумовну єдність самосвідомості різних кінцевих індивідуумів і стає дійсною через їхню діяльність. Як загальне об'єднання людей під владою єдиного законодавства, держава представляє для кожного індивіда дійсність його свободи, що діє у вільній єдності з іншими відповідно не просто з правовим, але саме з абсолютним моральним законом.

По відношенню до приватного права індивіда на вільні дії держава в її істинному понятті, як вважає Гегель, є абсолютна самоціль кожної особливої ​​індивідуальної самосвідомості в її вільних діях, спрямованих на реалізацію загальних моральних законів. Як зауважує з цього приводу Е. Вейль, сутність держави у Гегеля «не закон сильнішого, не закон благодушності, «природної шляхетності», але закон розуму, в якому будь-яка розумна істота може пізнати свою власну розумну волю». «Справа в тому, що держава – це розум, який набув форми закону, не містичного та трансцендентного закону, але свого закону, свого загального правила приватних діянь, це мислення, що присвятило себе чистій розробці принципів вільного існування» [41, C. 123].

Сходження до діалектичного трактування поняття «свобода» у його системі вимагає від нас певної вступної для точного розуміння значення вищезгаданої концепції у співвідношенні філософської категорії та суспільних явищ. Діалектика для німецького класика є не просто методом зведення фактів для опису конкретного явища. Вона є суть загального розвитку взагалі, тобто саме діалектичне пізнання не може бути відокремлено від самої суті становлення природи та суспільства у ній. Звідси і діалектику свободи слід розглядати як реальне розуміння соціальної реальності через призму філософських категорій [27, C. 65].

Пізнання сутності свободи у філософії Г. Гегеля нероздільно пов'язане з розумінням категорій «абстрактне», «конкретне», «одиничне», «особливе» та «загальне» у рамках як ідеального, так і готівкового буття. Розгортаючи вчення І. Канта про антиномії, Г. Гегель розглядає свободу як визначальну субстанцію будь-якої дії, а кожному одиничному явищу приписує статус модуса, що діє. Як бачимо, Р. Гегель, на відміну І. Фіхте, не ототожнює свободу у діяльності я, хоча й без розумного суб'єкта її думає. Свобода є вираз і субстанція об'єктивного духу, чия причинність зобов'язує його через пізнання та розгортання самого себе перейти в абсолютний дух. Тому абстрактна свобода своєю властивістю має всі ті атрибути, як і будь-яке інше явище в процесі розвитку, а саме зняття, але таке, що позбавляє її всієї визначеності [27, C. 65].

Конкретне ж втілення свободи немислимо без межі свого розвитку, що в процесі зняття залишає за нею автономність від будь-якого іншого, дозволяючи їй залишатися самою собою. Оскільки, як ми вже вказали, у філософії Г. Гегеля відбувається рух свободи у бік зміни об'єктивної форми в абсолютну через процес пізнання, слід виявити суб'єкт пізнання у готівковому бутті разом із його абстрактним та конкретним змістом. У традиції німецького ідеалізму розумністю, а отже, і свободою наділений мислячий індивід, через якого абсолютний дух розгортає себе від природного змісту і одночасно всередині нього. Г. Гегель пише про те, що абстрактний зміст свободи в готівковому бутті є самосвідомість людини ‒ початок процесу пізнання в момент співвіднесення я з я. Іншими словами, субстратом свободи для будь-якого члена суспільства має виступити фраза: «Я знаю про себе». Оскільки пізнання передбачає наявність розумності суб'єкта, то лише дія такого елемента наповнює «порожню свободу» змістом, заперечення якої не позбавляє її всієї визначеності, а обмежує від іншого в самій собі [31, C. 85].

Розуміння розвитку одиничної свободи у певній реальності дії соціуму визначається можливістю співвіднесення себе з деяким у загальності. Форма суспільного устрою, зміст якої наповнений лише одиничною свободою, підлягає зняттю в процесі розвитку абсолютного духу до вищого ступеня автономності людини. Таким чином, філософське осмислення поняття «свобода» тісно примикає до розуміння суспільного розвитку та модифікації його сучасного стану з погляду загального втілення абсолютного духу свободи. Хоча Г. Гегель досягнув найбільших висот у спробі поєднання системи об'єктивного ідеалізму з реальною дійсністю, варто зауважити, що наділення індивіда свободою відбувається лише з формального боку. Об'єктивний дух, субстанцією якого є свобода, задає єдино можливу здатність свого втілення, переводячи людину у статус мислячого об'єкта своєї дії.

**4.2. Поняття вільної волі у філософії права Г.Б.Ф. Гегеля**

Право, за Гегелем, у тому, що наявне буття взагалі є «наявне буття вільної волі». Вихідним пунктом у гегелівському філософському конструюванні системи права як царства реалізованої свободи є вільна воля. Свобода складає субстанцію і основне визначення волі, подібно до того, зазначає Гегель, як тяжкість є основне визначення тіла. Без свободи, воля – порожнє слово, і свобода дійсна як воля, як суб'єкт.

За Гегелем, вільне і є воля, оскільки для нього мислення і воля відрізняються один від одного як дві різні здібності, лише як два способу, два аспекти – теоретичний і практичний – однієї й тієї ж здібності мислення. Воля як особливий спосіб мислення виражає практичне ставлення мислення: «Вона є мислення як переміщує себе у готівкове буття, як потяг повідомити собі готівкове буття». Теоретичний аспект мислення, за Гегелем, полягає в тому, що, мислячи якийсь предмет, ми перетворюємо його на думку і позбавляємо тим самим всього чуттєвого, всього належного йому своєрідності: чужість між мислячим «я» і мислимим предметом зникає, предмет через мисленеве узагальнення перетворюється на загальне. Практичний аспект мислення, навпаки, полягає у положенні відмінностей та самовизначення стосовно зовнішнього світу – сфери діяльності та вчинків [52, C. 17].

Обидва аспекти нероздільні: воля без інтелекту така ж неможлива, як неможливо мислити без волі. Характер взаємозв'язку теоретичного і практичного аспектів мислення дуже істотний для розуміння волі, а отже і всієї філософії права. Саме стосовно вільної волі Гегель розкриває діалектику загальності, особливості та одиничності, яка позначається у всьому гегелівському політико-правовому вченні. Воля має різні елементи, які зумовлюють різні модуси волі: загальність, особливість і одиничність. Коли воля представлена ​​таким своїм елементом, як «чиста невизначеність», ми маємо справу з загальністю: це – чиста рефлексія «я» всередину себе, абсолютне абстрагування від будь-яких обмежень і будь-якого наявного та певного змісту чи суті [23, C. 45].

В абсолютній можливості абстрагуватися від будь-якої визначеності, у втечі від будь-якого змісту як обмеження свобода волі постає як негативна або розумова свобода. Ця негативна воля охоплена «сказом руйнування», і, лише руйнуючи, вона почувається існуючою. Той позитивний стан, якого, як їй здається, прагне негативна воля, – стан загального релігійного життя – неможливий і неприйнятний вже для негативної волі, оскільки вона ворожа будь-якому порядку, відокремленості і визначеності установ та індивідів. Така форма свободи часто трапляється в історії [23, C. 46].

Як приклад такої абстрактної загальності волі, негативної свободи Гегель характеризує релігійний фанатизм і революційне руйнування старих порядків (при цьому насамперед він має на увазі період революційного терору якобінців у ході французької революції). «Це, – пояснює Гегель, – свобода порожнечі, яка, зведена в дійсний образ і пристрасть і залишаючись водночас лише теоретичною, є у сфері релігії фанатизм індуського чистого споглядання, а звертаючись до дійсності, стає як у сфері політики, і в галузі релігії фанатизмом руйнування всього існуючого громадського порядку та усуненням усіх підозрюваних у прихильності до порядку, а також знищенням кожної організації, яка намагається знову утвердитися. Лише руйнуючи щось, ця негативна воля почувається існуючою» [23, C. 47].

Хоча такій негативній волі здається, що вона прагне якогось позитивного стану, наприклад, загальної рівності або загального релігійного життя, але насправді ця негативна воля як «фурія руйнування» по суті відкидає будь-яку позитивну дійсність, відособленість і об'єктивну визначеність будь-якого позитивного порядку. Ця абстрактна загальність волі знімається в переході від невизначеності до розрізнення та становища певної визначеності як якийсь предмет або зміст; таким шляхом воля входить у готівкове буття. Це ‒ момент особливого у визначенні волі, момент кінцівки та відокремлення, коли «я не тільки волить, але воліє щось». В даному моменті те особливе, чого хоче воля, виступає у вигляді обмеження: воля взагалі повинна обмежувати себе, щоб бути волею [5, C. 29].

Одиничність волі є єдністю і синтезом моментів загальності та особливості, є конкретне та істинне, саме поняття свободи волі у спекулятивній філософії Гегеля. Тим самим одиничність постає як конкретне поняття свободи, яка ні невизначена (загальність волі), ні визначена (особливість волі), а є їх єдністю (одиничність волі): у своєму обмеженні воля знаходиться в самій собі. «Свобода полягає в тому, щоб хотіти певне, але в цій визначеності бути в собі і знову повертатися в загальне» [8, C. 29].

Особливість волі (кінцеву волю) Гегель розглядає також як момент переведення суб'єктивної мети в об'єктивність шляхом певної діяльності з використанням необхідних коштів. У кінці та визначеності воля вільна лише за поняттям, формально, але не за змістом. До переходу у свою особливість та визначеність воля стояла перед багатьма можливостями. Шляхом вибору та рішення вона вступає в кінцеву, переходячи від можливості до дійсності. Але результатом абстрактного рішення волі є абстрактна, формальна, довільна, випадкова свобода волі, оскільки змістом волі ще не є сама свобода. Свобода волі виступає тут як свавілля та випадковість [31, C. 54].

Хоча звичайна людина бачить свободу у можливості чинити довільно, але саме у свавіллі – причина її несвободи. Це повсякденне уявлення про свободу як свавілля Гегель приписує будь-якій розумовій філософії: «У всякій рефлективній філософії, наприклад у філософії Канта, а потім у філософії Фріза, що є доведеним до кінця розрідженням Кантової філософії, свобода є нічим іншим, як формальною самодіяльністю».

Справді вільною та істинною воля стає тоді, коли її зміст тотожний з нею, коли, отже, «свобода волить свободу». Ця воля вільна в собі і для себе, вона скинула з себе все неправдиве, звільнилася від усякої суб'єктивності та випадковості змісту свого безпосереднього вибору. Тут ми досягаємо початків права, моралі, моральності, оскільки право взагалі є свобода як ідея, наявне буття вільної волі. Розумно розглядати предмет означає, з погляду гегелівського діалектичного методу, розумність самого предмета, а чи не привнесення розуму ззовні на предмет [31, C. 54].

На цьому ґрунтується саморух та здійснення поняття в гегелівській філософії права. «Рухливий принцип поняття, що не тільки руйнує, а й породжує відокремлення загального, – підкреслює Гегель, – я називаю діалектикою».

«Філософія права» побудована за тріадичною схемою та відповідно до трьох основних ступенів та форм конкретизації поняття свободи та права ділиться на три частини, абстрактне право, мораль, моральність. Кожна з цих частин, у свою чергу, ділиться на три відповідні відділи: вчення про абстрактне право зачіпає розгляд власності, договору та неправди; вчення про мораль – намір і провину, намір і благо, добро і совість; вчення про моральність – сім'ю, громадянське суспільство та держава. Співвідношення елементів і напрямів гегелівської філософії права позначає відповідну ієрархію щаблів діалектичного руху поняття правничий та реалізації вільної волі. У сфері абстрактного чи формального права воля безпосередня та абстрактна. Зовнішнім наявним буттям волі не створений нею предмет із вільним змістом, а. безпосередня зовнішня річ. Це право абстрактно вільної особистості. Зовнішнім наявним буттям волі є не створений нею предмет із вільним змістом, а безпосередня зовнішня річ. У сфері моралі воля із зовнішнього готівкового буття рефлектує у себе як суб'єктивної одиничності протистоїть загальному, яке роздвоєно як внутрішнього добра і зовнішнього світу. У цій сфері виступає право суб'єктивної волі до загального – до права світу [6, C. 97].

У сфері моральності досягається синтез цих двох попередніх абстрактних моментів. Ідея у собі – добро – реалізується й у зовнішньому світі. Свобода вже постає не лише як право суб'єктивної волі, а й як дійсність і необхідність. Моральність виявляється у сім'ї, громадянському суспільстві, державі. У сфері абстрактного права особа (суб'єкт) вільна собі, вільно дати собі наявне буття у речах; перший вид свободи постає як власність. Але наявне буття у речах випадкове і не адекватне свободі. У моралі ця невідповідність знімається. Тепер людина вільна не лише у ставленні до зовнішньої безпосередньої речі, а й у собі самій, у суб'єктивній галузі.

Експлікація такої тотожності якраз і є системою свободи. Цій системі тотожності Гегель протиставляє систему абсолютного знання, яке потребує свого завершення; вона спрямовано дійсне здійснення системи розуму як абсолютного самосвідомості. Для Гегеля важливо осягати сутність філософії як систему науки, тобто експлікувати весь процес становлення. Це спекулятивно-діалектичний процес, що передбачає «діалог свідомості із самим собою».

**ВИСНОВКИ**

Проблема свободи висувається на перший план у німецькому класичному ідеалізмі, який є завершенням усієї європейської метафізики. Наука в період Нового часу претендує на те, щоб бути вільною дослідницькою діяльністю. Вона свідомо орієнтує себе на отримання реальних і практично дієвих результатів. Саме в цій орієнтації Ф.Бекон підкреслював, що справжнім і науковим може вважатися таке знання, яке сприяє зростанню могутності людини над навколишнім світом. Сутність науки як вільної дослідницької діяльність одержує у філософії Декарта своє метафізичне обґрунтування. У роботі було важливо з'ясувати насамперед, як проблематика новоєвропейської метафізики та науки отримує подальший розвиток та перетворення на німецьку класичну філософію. Критична філософія Канта мала вирішальне значення всім представників німецького класичного ідеалізму. Кант відкрив сферу трансцендентальної суб'єктивності, але не міг повністю її артикулювати. Трансцендентальна філософія Канта отримує різні напрями розвитку у німецькому ідеалізмі, у якому основним виявляється прагнення побудови філософії як абсолютної системи знання та самосвідомості. Кант вперше пов'язує у своєму ідеалізмі проблему свободи із проблемами всієї європейської метафізики. Надчуттєве у традиційній метафізиці, яку має на увазі Кант, визначається у трьох найменуваннях: Душа, Світ та Бог. Внутрішнім переконанням Канта було те, що питання сутності душі світу і бога висловлюють «природну схильність» людини. Ці питання походять «з природи загальнолюдського розуму».

У цих питаннях розкривається метафізична зміна людського буття, внутрішня природа людини як такої. Коли ці питання ігноруються або оголошуються просто безглуздими, як це має місце в сучасному позитивізмі, прагматизмі та подібним до них напрямкам, тоді людська природа редукується або до психофізичного виміру, або до соціально-економічної детермінації. Людина цим позбавляється всякого внутрішнього вільного положення, будь-якої духовної сутності.

З огляду на такого роду редукціонізму виключається і сам феномен свободи. Виняток свободи усуває можливість розуміння світу, тому людина виявляється позбавленою будь-якого космологічного здійснення. Мало того, поза свободою людина виявляється нездатною бути моральною особою. Ось чому у роботі філософії Канта приділяється основна увага.

У своєму тілесно-духовному бутті людина належить до природи як такої. Однак варто їй усвідомити цю приналежність, як вона у своєму прагненні контролювати та підпорядковувати собі будь-який порядок речей виходить із сфери природних зв'язків та протиставляє себе цій сфері. Такий досвід виявляється основним елементом нового розуміння людського буття. Саме цей досвід є основою поняття суб'єктивності. Людина стає значущою самому собі, внаслідок чого «Я» і насамперед геніальне «Я» стає критерієм і змістом людського життя. Суб'єктивність проявляється насамперед як особистість, як такий образ людини, яка здатна розвиватися завдяки власній ініціативі та на основі своїх задатків та обдарувань. З одного боку, є природа як щось первинне, з іншого боку ‒ особистість, яка усвідомлюється з неї самої і виправдовує свої дії своєю первісністю. Етичні норми для такої особистості виявляються відносними. Ось проти чого виступає Кант, наголошуючи, що людська особистість у її трансцендентальному вимірі, визначаючи значимість усіх категорій природного та суспільного порядку речей, можлива лише як втілення морального імперативу. Людський суб'єкт самостійний, автономний і здатний здійснювати сенс власного духовного життя тільки в тому випадку, коли він набуває особистісно-відповідальний вимір. Між природою, що стала джерелом пізнання, з одного боку, і особистістю як суб'єктом, з іншого, виникає світ людської творчості та дії, що охоплюється у понятті культури. Ось чому Фіхте створює метафізику людської дії, Гегель розвиває метафізику абсолютного знання, а Шеллінг створює метафізику системи волі.

Система абсолютного «Я» Фіхте спирається в основному на практичне розуміння свободи, яка отримала своє обґрунтування в «Критиці практичного розуму» Канта.

 Свобода розуміється як чиста діяльність «Я», яка у своїй необумовленості нічим зовнішнім, визначає гідність та призначення людини. Оскільки свобода у філософії Фіхте експлікується як проблема абсолютного знання та самосвідомості, остільки сама філософія виявляється системою «науковчення». Розвиток філософії як системи наук здійснюється спочатку у «Системі трансцендентального ідеалізму» Шеллінга, а потім у системі науки про досвід свідомості ‒ у «Феноменології духу» Гегеля. Проблема свободи у філософії Гегеля розглядається через аналіз його феноменологічної системи. Тут важливо було з'ясувати три принципи звільнення свідомості у його русі до абсолютного знання. Гегелівська філософія завершує розуміння буття як свідомості. Це означає, що буття має розуміти як субстанцію, а й як суб'єкт. Субстанціальність осягається як суб'єктивність, яка, будучи абсолютної, тобто, незалежною ні від чого і нічим не обумовленою, є воістину вільний суб'єкт, «справді є дійсне буття», оскільки субстанціальний суб'єкт є рухом до абсолютного самоствердження. Абсолютно вільний субстанціальний суб'єкт – це Дух, який «вічно є». Свобода у феноменологічній системі Гегеля розуміється як спосіб буття Духа у його історичному здійсненні. У цьому контексті розкривається проблематика раба і пана, що у горизонті свободи стає метафізикою праці. Гегелівська метафізика праці справила вирішальний вплив формування марксизму і властивого йому розуміння свободи як усвідомленої необхідності.

Трактат Шелінга «Про сутність людської свободи» можна розглядати як завершення аналізу свободи тією ж мірою, якою цим завершенням є енциклопедична система філософських наук Гегеля. Шеллінг намагається побудувати метафізику як систему над орієнтації на абсолютну систему знання і самосвідомості, а орієнтації на можливість побудови філософії як системи свободи.

Якщо Гегель критикував Шеллінга за абстрактність його системи тотожності ідеального і реального, духу і природи, то Шеллінг у свою чергу доводив, що проект Гегеля побудови метафізики як логіки не бере до уваги буттєве розуміння природи, яка аж ніяк не завжди була сприятливою до світу людського буття. Ось чому система свободи Шеллінга включає проблематику добра і зла, яка повністю ігнорується в гегелівській метафізиці як логіці. Система свободи можлива лише на пантеїстичній основі, яка внутрішньо притаманна всій новоєвропейській філософії, але яка в гегелівській феноменологічній системі не отримує належної артикуляції. Система свободи, що завершує розуміння буття як свідомості, має бути передусім системою реальності добра та зла. Реальність зла, яка непереборна жодними ідеальними проектами перетворення світу та людського гуртожитку, у нашому столітті продемонструвала, що система зла досі є умовою людського існування.

**СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ**

1. Баумейстер А. Джерела і приховані мотиви фундаментальної онтології / А. Баумейстер // Sententiae. – 2012. – № 2 (XXVII). – С.46–59.

2. Вандишев В.М. Філософія. Екскурс в історію вчень і понять: Навч. посіб. – К.: Кондор, 2006. Від витоків до середини XIX століття. Короткий довідник з історії філософії. Під редакцією Т. Д. Пікашової та В. Л. Чуйка. К.:1997 р. Режим доступу: http://www.philsci.univ.kiev.ua/biblio/dovi.html

3. Гаврищак, І. (2012). Педагогічні аспекти в науковій діяльності Іммануїла Канта. Освітній вимір, 36, 633-640.

4. Герман К. Ю. Розвиток ідеї свободи в філософських та правових дослідженнях. Право та інновації. 2015. № 3. С. 115–123. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/apir\_2015\_3\_18

5. Гілея. Історичні науки. Філософські науки. Політичні науки. Науковий вісник. Зб. наук. праць. Київ. НПУ імені М. П. Драгоманова. Вип. 93 (2). с. 226-230.

 6. Горлач М. Основи філософських знань: філософія, логіка, етика, естетика, релігієзнавство: підручник / М. Горлач, В. Кремень, С. Ніколаєнко та ін. – К.: Центр учбової літератури, 2008. – 1028 с.

7. Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії. Вип. 68. с. 98-110. Вилучено з http://nbuv.gov.ua/UJRN/znpgvzdia\_2017\_68\_11

8. Гусев В. І. Західна філософія Нового часу XVII – XVIII ст. / В. І. Гусев. – К.: «Либідь», 1998. – 368 с.

9. Гусєв В. Метафізика свободи (з історії філософії Нового часу). Наукові Записки НаУКМА. Філософія. Право. 1999. Т. 8. С. 27–35.

10. Дахній А. Нариси історії західної філософії ХІХ-ХХ ст..: навч.посібник / Андрій Дахній. – Львів: ЛНУ імені Івана Франка, 2015.

11. Дністрян С. Проблема волі у філософії Імануїла Канта як синонімічна до проблем свободи та моральності / Світлана Дністрян // Маґістеріум. Вип. 3. Історико-філософські студії / [редкол. : В. С. Горський (голова) та ін.] ; Національний університет "Києво-Могилянська академія". - Київ, 2000. - С. 45-51.

12. Жаклін Рюс. Поступ сучасних ідей: Панорама новітньої науки. – К., 1998. – С. 440-489.

13. Занфірова Т. А. Сутність феномена свободи через історико-правовий аналіз.Часопис Київського університету права. 2016. № 3. С. 19–22. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Chkup\_2016\_3\_5

14. Занфірова Т. А. Сутність феномена свободи через історико-правовий аналіз.Часопис Київського університету права. 2016. № 3. С. 19–22. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Chkup\_2016\_3\_5

15. И.Г.Фихте. Назначение человека//Иоганн Готлиб Фихте. Сочинения в двух томах.- Т.2.- С.65 - 224

16. И.Г.Фихте. О понятии наукоучения, или так называемой философии// Иоганн Готлиб Фихте. Сочинения в двух томах.- Т.1.- С.7-65.

17. Історія філософії: Підручник / За ред. В.І. Ярошовця. – К.: ПАРАПАН, 2002.

18. Історія філософії: проблема людини та її меж. Вступ до філософської антропології як метаантропології. Навчальний посібник зі словником. 4-е видання перероблене та доповнене. Київ. КНТ, 2016. 396 с.

19. Кант І. Критика чистого розуму. К. : ЮНІВЕРС, 2000.

20. Карась А. Філософія громадянського суспільства в класичних теоріях і некласичних інтерпретаціях: монографія / Анатолій Карась. – К.; Львів: Вид. центр ЛНУ імені Івана Франка, 2003. – 520 с.

21. Коваленко О. В. Свобода людини: природний і державний аспекти (Т. Гоббс, Дж. Локк). Держава і право. 2012. Вип. 56. С. 101–103. URL: http://dspace.nbuv.gov.ua/bitstream/handle/123456789/64317/18 Kovalenko.pdf?sequence=1

22. Ковальова Г. П. Ідея правового суспільства: виникнення та розвиток. (2013). Г. П. Ковальова. Вісник Харківського національного педагогічного університету імені Г. С. Сковороди. Філософія. Вип. 40(2). с. 6-18. Вилучено з http://nbuv.gov.ua/UJRN/VKhnpu\_filos\_2013\_40%282%29\_\_4

23. Куцепал С. В. Політико-правова концепція Г. Гегеля / С. В. Куцепал. (2014). Гілея: науковий вісник. Вип. 88. с. 201-205. Вилучено з http://nbuv.gov.ua/UJRN/gileya\_2014\_88\_50

24. Кушаков Ю. Нариси з історії німецької філософії : навч. посібник. Київ, 2006. 572 с

25. Кушаков Ю. Філософія права І. Канта та сучасність / Юрій Кушаков // Філософська думка. – 2005. – № 1 – С. 94–122.

26. Налуцишин В. В. Уявлення про соціальний контроль та правовий порядок у філософсько-правових поглядах І. Канта, І. Фіхте, Ф. Шеллінга, Г. Гегеля та Л. Фейєрбаха. Юридичний науковий електронний журнал. 2017. № 4. С. 183–187. URL: http://lsej.org.ua/4\_2017/49.pdf

27. Нансі Ж.-Л. Досвід свободи / Пер. з фр., післямова та прим. О. Йосипенко. К.: УЦДК, 2004. 216 с.

28. Німецький класичний ідеалізм. Навчальний посібник. Укладачі – Панфілов В.О., Капітон В.П. – Д., ДМетА України, 1997.

29. Омельчук О.М. Філософсько-правове розуміння поведінки людини у творчості Фрідріха Шеллінга та Людвіга Фейєрбаха. Науковий вісник Львівського державного університету внутрішніх справ. Серія юридична. Львів : ЛьвДУВС, 2012. Вип. 3. С. 486–493.

30. Остапець І. Ідея свободи у філософії Г. Гегеля. (2017) І. Остапець. Вісник Львівського університету. Серія філософсько-політологічні студії. Вип. 9. с. 26-33. Вилучено з http://nbuv.gov.ua/UJRN/Vlu\_fps\_2017\_9\_6

31. Остапець І. Особливості формування поняття «свободи» у філософії нового часу (логіко гносеологічний аспект). Вісник Львівського університету. Серія: Філософсько-політологічні студії. 2014. Вип. 4. С. 36–43. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Vlu\_fps\_2014\_4\_6

32. Осядла М. В. Свобода як цінність права (теоретико-правовий аспект) : дис. … кандидата юридичних наук : 12.00.01/ Осядла Марія Володимирівна. Київ, 2016. 202 с.

33. Павлова Т.С. (2010). Філософський аналіз права і держави у роботі Г. В. Ф. Гегеля «Філософська пропедевтика». Епістемологічні дослідження в філософії, соціальних і політичних науках.1(20). с. 193-198.

34. Палько О. П. Еволюція концепції «історичних» та «неісторичних» народів у європейській соціалістичній думці. (2012). О. П. Палько. Наукові записки Інституту політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України.. Вип. 1. с. 263-285 Вилучено з: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Nzipiend\_2012\_1\_25

35. Пилипишин П. Б. Обґрунтування ідей індивідуалізму в німецькій класичній філософії права/ П. Б. Пилипишин // Актуальні проблеми держави і права : зб. наук. пр. Вип. 89 / редкол.: Г. I. Чанишева (голов. ред.) та ін. – Одеса : Гельветика, 2021. – С. 75-81

36. 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.

37. Рассел Б. Людське пізнання. Його сфера та межі // Філософія: хрестоматія (від витоків до сьогодення): навч. посіб. / За ред. Л.Губерського. – К.: Знання, 2009. – С. 321–333.

38. Рижак Л. В. Філософія : підручник. – Львів: ЛНУ імені Івана Франка, 2013. – 650 с.

39. Рижак Л. Філософія як рефлексія духу : хрестоматія. – Львів: ЛНУ імені Івана Франка, 2015.

40. Розова Т. В. (2015). Філософська система Гегеля як вчення про етапи розвитку Абсолютної ідеї. Т. В. Розова, Л. В. Чорна. Розова Т.В., Чорна Л.В.Актуальні проблеми філософії та соціології.- №1.- 2014.

41. Ряшко В. І. Науково-педагогічна діяльність Гегеля. (2013). В. І. Ряшко. Науковий вісник Львівського державного університету внутрішніх справ. серія юридична. Вип. 2. с. 493-504. Вилучено з http://nbuv.gov.ua/UJRN/Nvlduvs\_2013\_2\_56

42. Рьод В. Свобода і людська гідність. Спроба актуалізації кантівського вчення про свободу. Практична філософія. 2000. № 1. С. 48–58.

43. Сабадуха В. О. (2017). Поняття «дух», «духовність» і «особистість»: філософський зміст та взаємозв’язок. В. О. Сабадуха. с. 14-20

44. Савицька І. М. Інтерпретація феномену свободи в філософії Іммануїла Канта / І. М. Савицька, В. Ю. Йова // Гілея: науковий вісник. - 2017. - Вип. 123. - С. 148-151.

45. Сафонік Л. Буттєвість сенсу людського життя : монографія / Л. Сафонік. – Львів : ЛНУ імені Івана Франка, 2016. – 350 с.

46. Cмілик, Андрій. Проблема свободи й відповідальності у філософії екзистенціалізму. In: Jurnalul juridic national: teorie şi practică. 2016, nr. 2/2(18), pp. 30–34. URL: %20ekzistentsIalIzmu.pdf

47. Терзі О. С. Політико-правові погляди Ш. Монтеск’є / О. С. Терзі, Л. Ю. Заставська. Наука. Релігія. Суспільство. 2012. № 4. С. 110–113.

48. Філософія права: Навч. посіб. / О Т . Данільян, Л.Д. Байрачна, С.І. Максимов.; З а заг. ред. О .Г. Данільяна. - К.: Юрінком Інтер, 2002.

49. Філософія свободи / Ларс Фр. Г. Свендсен ; пер. з нор- везьк. – Львів : видавництво Анетти Антоненко ; К. : Ніка-. Центр, 2016. – 336 с.

50. Шеллинг Ф.В. Сочинения: В 2 т. / Пер. с нем. Москва : Мысль, 1987. Т. 2. 636 с.

51. Nikitenko, Vitalina. The impact of digitalization on value orientations changes in the modern digital society. Humanities Studies. 2019. Випуск 2(79). С. 80–94.