

ШАПОВАЛ Володимир Миколайович — кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії і політології Національного університету внутрішніх справ МВС України (м. Харків). Сфера наукових інтересів — філософія права, філософська антропологія.

МОДИФІКАЦІЇ ОСВОБОДИ І ЦІННІСНО-СМИСЛОВИЙ КОНТИНУУМ

Тотальна криза, що вразила всі сфери життя соціуму, змушує переглядати багато основоположень теоретичного пізнання і практичної діяльності, по-новому ставитися до, здавалося б, звичних істин. Світ вибухає все новими й новими протиріччями, кількість яких зростає настільки стрімко, що бракує часу навіть для їхнього повного осмислення, не говорячи вже про послідовне вирішення назрілих проблем. Тим часом, хаотичність прийняття рішень і здійснення дій, відсутність продуманості і цілісності стратегії діяльності аж ніяк не сприяє зняттю напруги, а, скоріше, загострює і поглиблює гостроту ситуації.

Протиріччя, що зворушують суспільство, багато в чому обумовлені кризою виробленої минулими поколіннями системи цінностей. Як відзначав Марк Оже, «криза кінця сторіччя є також кризою сенсу» [4, с.135]. Внаслідок зростання складності відносин і суттєвого прискорення темпів соціального розвитку, колишні цінності перестають працювати, а вироблення нових пов'язане з цілим рядом серйозних труднощів.

Визначальною рисою нинішньої епохи є те, що світ здобуває все більш і більш західну орієнтацію. Об'єктивний розвиток подій показує, що весь світ, за винятком рідких екзотичних анклавів, стає, так би мовити, одним тільки «Заходом». У цьому зв'язку, говорячи про кризу, слід мати на увазі, що саме західна система цінностей багато в чому є занепакою. Виразно відчувається, що вона має потребу серйозної корекції з боку інших ціннісних систем, необхідний певний плюралістичний ціннісний синтез, котрий включав би в собі найширший спектр культурних впливів. Але чи з корекцією, чи без неї, в практичному плані продовжує панувати західне світосприймання і західна стратегія соціальних дій, внаслідок чого загальні негативні тенденції продовжують поглиблюватися.

Одним з центральних понять західної системи цінностей є поняття свободи. Виникнувши в рамках християнства, як проблема співвідношення божественної і людської волі, як ідея свободи волі, вона завжди виступала установкою індивідуальної свідомості і рушійним мотивом масових соціальних рухів, була основою формування індивідуальності західного зразка. Особливістю західного розуміння свободи, що склалося як у теорії, так і в масовій свідомості, є те, що тут свобода несе в собі істотні риси експансіонізму. Вважається, що чим більше свободи, чим більше незалежності — тим більше блага. Але установка на експансіонізм, на нестримне розширення свободи вже призвела до важких наслідків, породила глобальні проблеми сучасності, і якщо продовжувати відстоювати її й далі, те це може призвести до прямої загибелі цивілізації. Таке ставлення до свободи, котре зародилося в минулі епохи і за інерцією існує дотепер, можна вважати одним з джерел кризи, що нині поглиблюється, сучасної цивілізації в цілому. Отже, для визначення шляхів подолання кризи, ліквідації ціннісного хаосу і набуття позитивних життєвих орієнтирів, необхідно, в тому числі, й переосмислення такого ключового поняття, як свобода, додання їй нових сенсів.

Багато хто відстоює ту точку зору, що свободу не можна вважати чимось таким, що є наявним у світі незалежно від людини і людства. Кант, наприклад, наголошував, що в природі не може бути ніякої свободи, що природні явища суть те, що підкоряється законам необхідності, а свободу слід віднести до феноменів людського існування [3, 278 — 279]. Некласична філософія Заходу XIX ст., починаючи з А. Шопенгауера, С. Кіркегора і Ф. Ніцше, а також багато представників філософії XX ст. — М. Шелер, К. Ясперс, Ж.-П. Сартр, М. Бубер, М. Хоркхаймер, Г. Маркузе, Э. Фромм, Х. Аренд, — розглядала свободу переважно

в зв'язку з людиною і формами її індивідуального і колективного життя. Кінець ХХ — початок ХХІ ст. пройшли під знаком «смерті автора» (Р. Барт), «смерті суб'єкта» (М. Фуко, Ж. Батай, Ж. Дельоз), «смерті людини» взагалі, на що з особливою вимогливістю наголошує філософія постмодернізму і сучасна філософія науки і техніки. На зміну людині приходять, нібито, зовсім нова істота — «машина бажань», а то й просто «машина», у котрій сполучені структура і властивості біологічної істоти виду «*homo sapiens*» і технічного пристрою. Людина старого зразка, нібито, повинна бути замінена, як найслабша ланка «людино-машинних систем», більш надійними елементами. У сформованій нині ситуації її варто розглядати чимось на зразок машини, що складається з органічних частин-деталей, які, коли вони зношуються, можуть бути цілком замінені як органікою, так і неорганікою.

Але що в такому випадку відбувається з людською свободою? Як вона буде виглядати при цих істотних змінах у поглядах на природу і сутність людини? Якщо вважати, що «людина вмерла», то, міркуючи формально-логічно, разом з ним повинна вмерти й свобода. Якщо ж вона продовжуватиме існувати, то тоді де, в якій сфері? Ніхто не буде заперечувати, що свобода залишається найважливішою соціальною цінністю. При всіх трансформаціях соціуму останніх двох сторіч сучасна ліберальна демократія, ядром якої є поняття свободи, залишається найбільш прийнятною формою політико-правової організації суспільства, а ринок, що виступає основою економіки, також немислимий без свободи.

Варто мати на увазі, що змінюються не тільки погляди на людину і її місце в соціумі, не тільки розуміння суспільства і культури, але й знання про світ у цілому, про його фундаментальні підстави. Завдяки досягненням сучасної фізики, включаючи квантову фізику і астрофізику, а також висновкам, отриманим у рамках сінергетики, склалася нова, постнекласична картина світу, відповідно до якої немає більше нічого стійкого і постійного, хаос має таке ж право на існування, як і порядок, повсюдно панує випадковість, стохастичність і непередбачуваність подій. Яке місце буде займати свобода в цій новій, постнекласичній картині світу? І чи є їй там місце?

Сучасний американський дослідник, Д. Дойч, у своїй фундаментальній роботі «Структура реальності» обґрунтовує ту точку зору, що світ улаштований трохи по-іншому, аніж ми уявляли собі дотепер. Погляди на все що відбувається, у тому числі й на свободу впливають в теорії цього автора з фундаментальної передумови про одночасне існування безлічі світів, мультиверс, а не універсум, як вважалося до цього часу. Те, що здається випадковим у нашому світі, з погляду мультиверса, є необхідним і цілком виправданим. Автор заперечує індетермінізм і наполягає на тому, що все в світі підкоряється суворому принципу причинності. Людина не завжди усвідомлює, що те, що відбувається, є необхідним, тому що не може знати всіх прихованих пружин тих процесів, які вирують навколо неї. Внаслідок цього вона звертається до поняття випадковості. Але випадковість зовсім не заперечує причинності. Це не означає, що у світі, як його змальовує Д. Дойч, зникає свобода. Вона залишається, але набуває зовсім особливі риси [2, с.343]. Навряд чи можна ігнорувати подібні підходи, пройти повз новітні відкриття у сфері науки. Вони з необхідністю змушують висувати нові філософські інтерпретації, вписувати їх у нові глобальні синтези, переглядати підстави світогляду.

Таким чином, проблема свободи, що є однією з найважливіших складових смисложиттєвих орієнтацій окремих індивідів і людських асоціацій, продовжує залишатися актуальною. Більш того, виникає потреба в новій постановці питання про те, в якій якості в умовах ціннісної невизначеності і плюралізму необхідно розглядати свободу: як щось об'єктивно суще, те, що є присутнім у самому світі, або ж, як певну умовність, що допомагає досягненню самоідентифікації особистості і узгодженню інтересів індивідів і соціуму? Іншими словами, у якій якості свобода як центр цінносно-орієнтаційних установок могла б придбати більш змістовний характер: як об'єктивно суще, або ж як суб'єктивно суще, як певна умовність, а, по суті справи, просто те, що повинне бути?

Перебуваючи в цьому світі, окрема людина може вважати себе або вільною, або невільною. Якби ведучим умонастроєм було покладання себе завжди і скрізь невільною,

рабом богів, єдиного Бога, долі, чи об'єктивної необхідності, то така вихідна передумова привела б до того, що людина дотепер вела б жалюгідне існування серед диких звірів, а то б і просто загинула як вид у боротьбі за існування. Навпроти, ідея особливого положення людини серед інших живих істот, покладання себе вільною допомагала їй виживати в жорстокій боротьбі з ворожим оточенням, пізнавати цей світ і досягти того рівня, який ми маємо нині. Людина не може **реально бути** цілком вільною. Але вона може вважати, *нібито* вона є вільною. І ця установка свідомості сприяє тому, що вона не стоїть на місці, перебуває в постійному пошуку, рухається по шляху свого розвитку. Ставлячи себе час від часу на рівень з Богом, вона тим самим додає собі ще більше сил і впевненості, хоча б на мить відчуває себе абсолютно вільною і це дозволяє переборювати, здавалося б, нездоланні труднощі, домагатися вражаючих результатів.

З іншого боку, зовнішня природа завжди карає тих, у кого впевненість у своїх силах переходить визначену межу, виливаючись у вседозволеності і невтримну свободу. Коли людина вірить у те, що вона є вільною, то це сприяє розширенню обріїв її буття. Однак, якщо робити це, керуючись не розумом, а нерозсудливістю, божевільною, всепоглинаючою пристрастю, то тоді замість духовних висот, що відкриваються перед очима просвітленого під ногами розверзається безодня, що може поглинути зухвальця. Людина менш за все схильна звинувачувати у своїх невдачах саму себе і в усьому починає обвинувачувати свободу, якої, нібито, стає занадто багато, у той час як ті, кому вона призначається, не готові нею скористатися. Але справа, найчастіше, не в свободі як такій, а в людях, які надають їх різний зміст у залежності від того чи іншого вирішення питання про сенс свого існування.

Найперший сенс для будь-якого індивіда має насамперед його життя, індивідуальне існування, що є вихідною точкою відліку для будь-яких наступних проявів і модифікацій. Незалежно від того, як буде розумітися феномен життя, у будь-якому випадку кожен починає з факту «Я є», з усвідомлення індивідуального існування. Моє індивідуальне існування є початком розгортання всіх і всіляких наступних можливостей. Навпроти, припинення цього існування підводить останню межу під реалізацією всіляких наступних проявів, являє собою кінець будь-яких починань і реалізацій. Ця межа, ця крапка може бути гідним епілогом багатого і змістовного життєвого шляху, а може являти собою обрив на півслові, припинення того, що ледь тільки зародилося, а то й зовсім не почалося.

Упокоритися з думкою про власне небуття дуже важко, якщо не сказати більше, взагалі неможливо. Але відомо, що крім фізичного часу, обчислювального в годинах, днях і роках, є ще біологічний і соціальний час, що не збігається з фізичним. Поруч з короткочасністю індивідуального існування стоїть існування роду «людина» і світу взагалі. А тут уже один крок до ідеї вічності, вічного життя у Всесвіті. Відповідно до міфологічних уявлень, вічно живуть боги й інші істоти, що належать до сонму безсмертних. Вважалося, що людина може прилучитися до вічності, якщо буде того заслуговувати, якщо збагне сенс свого існування, зрозуміє своє призначення в загальній структурі світобудови і буде будувати своє життя відповідно до вищих переконань. Можливо, що ці міфологічні уявлення, що служили основою орієнтації людини у світі протягом тисячоріч, не такі вже й не безпідставні.

Життя може розумітися досить вузько, тільки з погляду його матеріальної, тілесної складової, а може суб'єктивно переживатися, як життя роду, і, ширше, як важливий елемент універсального космічного порядку. В останньому випадку індивідуальне існування виглядає мізерно малим на тлі нескінченного і вічного космосу. Всесвіт настільки великий, що такою малістю, як життя окремої людини, здавалося б, можна взагалі знехтувати. Але, крім своєї вітальної складової, людське існування характеризується також тим або іншим ступенем духовності. Пам'ять окремих індивідів зливається в колективну пам'ять людства, що, закріплюючись у своїх соціокультурних формах (а не на генетичному рівні, як це має місце в інших живих істот), служить фундаментом наступного поступального розвитку. Закріплення ментальних слідів життя людських спільнот, що відбивають різноманітні форми їх матеріального і духовного минулого, являють собою духовну складову культури. Кожен

індивід, вступаючи в життя, залучається до цього загальнолюдського духовного досвіду, стаючи тим самим у тій або іншій мірі окультуреною, духовною особистістю.

Людина не може жити, не аналізуючи своє минуле і не замислюючись про своє майбутнє. Вона хоче наступності і цілісності в своєму розвитку, і тому, як равлик раковину, тягне за собою по життю все своє минуле. Не бажаючи стояти на місці, вона хоче зростати і розвиватися, підноситись на більш високі ступені свого буття. Вона завжди хоче бути іншою, ніж вона є. Сама для себе вона є вічним проектом, і цей проект завжди лише частково знаходить своє втілення. Разом з тим, у цих неперервних змінах індивід прагне зберегти власну ідентичність. Перебуваючи у вічному русі, у той же час він бажає залишатися самим собою, прагне зберегти своє Я. Але як домогтися цього? Які ідеї, принципи необхідно брати як орієнтири, прагнучи до цієї мети, будуючи стратегію своєї поведінки з орієнтацією на неї?

Інтуїтивно кожна людина відчуває в собі нескінченні потенції, нескінченні можливості для розвитку. Вирішуючи проблему вибору самого себе, міркуючи, який напрямок обрати в своєму русі, багато хто зіштовхується зі своєрідною діалектикою одиничного, особливого і загального. Будучи індивідуумом, тобто істотою одиничною, одночасно з цим кожен цілком виправдано вважає себе істотою особливою, унікальною, єдиною в своєму роді. Але зупинитися на цьому, наполягати тільки на власній винятковості, забуваючи про приналежність до всезагального, — це значить робити велику помилку. Людина постійно відчуває необхідність пошуку опори у всезагальному, трансцендентному, шукає Бога, Абсолютну ідею, Світову Душу, велику істину, заради якої варто жити і вмерти. Вона болісно відшукує межі загального світового порядку, частиною якого хотіла б бути. Набування власної ідентичності, здійснення самоідентифікації як реалізації всіх, закладених в індивіді потенцій відчувається як можливість прилучення, і навіть злиття з зазначеним всезагальним трансцендентним порядком.

Належачи, головним чином, до двох світів — матеріального і духовного — людина намагається реалізувати себе стосовно до них обох. Пізнати саму себе, знайти себе, випробувати себе в боротьбі з зовнішнім світом — ці питання, багато в чому, є і теоретичними, і практичними. Але в практичній діяльності, перетворюючи зовнішні елементи природи, маніпулюючи і переробляючи їх у відповідності до своїх потреб, кожна людина діє як одинична істота. У сфері матеріального людина взаємодіє з одиничними об'єктами і сама виступає як щось одиничне. Матеріальне є саме одиничним, у той час як духовне — це, головним чином, вираження всезагального. Будь-який акт моєї діяльності, будучи одиничним за формою, моїм актом, разом з тим несе на собі печатку загального, тому що, по-перше, є соціально навантаженим, а по-друге, пофарбований у тони моєї свідомості. Теоретична діяльність припускає входження у сферу загального. Явні і неявні знання, відчуття та інтуїції, що дозволяють вирішувати проблему самоідентифікації, будучи втіленими у свідому форму, є приналежністю загального.

Духовний світ — це, в тому числі, і сфера свідомості, причому як у її індивідуальній формі, тобто, як індивідуальна свідомість, так і в суспільній формі, як колективна чи суспільна свідомість. Тут наявна своєрідна єдність одиничного, особливого і загального. За формою індивідуальна свідомість є моєю власною, особистою свідомістю, моє cogito, моє «я мислю». Разом з тим, її зміст містить у собі важливий елемент всезагального. Внутрішнє наповнення свідомості являють собою не стільки породження її самої, скільки, головним чином, те суспільне, загальнолюдське і загалькосмічне, до якого вона постійно «підключена», яке впливає на неї, вливається в неї і постійно її творить і відтворює.

Як істоти тілесні, у матеріальному плані ми цілком залежні від зовнішнього світу. Але духовно ми здатні відриватися від нього, переноситись у неймовірні далечини, трансцендувати в такі сфери, де немає жодного атома матеріального. Свідомістю людини можна маніпулювати, навіть звернути в рабство, як можна перетворити в рабство й тіло. Але коли вона вільна, коли немає зовнішнього гноблення, вона може досягати стану вільного польоту і трансцендувати в неймовірні світи. Досягнення повної самоідентифікації особистості, яке, по суті, є досягненням свободи, — це не одержання остаточної відповіді на питання про пізнання

самого себе, про те, що я хочу і що я можу в цьому світі, а мужність відправитися у вільний політ, вийти назустріч невідомості, впритул підійти до тієї межі, яка відокремлює буття і небуття.

Зміст індивідуального людського існування не в ньому самому. Існування одного, окремо узятото індивіда не може розглядатися поза родовим існуванням людства, поза існуванням соціуму. Але його зміст не вичерпується тільки цими зв'язками. У свою чергу, було б глибоко неправильним вважати, що сам соціум сенс свого існування несе тільки в собі. Як індивід є невід'ємним від соціуму, так само й соціум багатьма нитками пов'язаний з зовнішньою природою, з космосом, у граничному значенні, з усім всесвітом. Якщо це так, то в такому випадку кожен, окремо взятий індивід потенційно має такий зв'язок із всесвітом. Така установка вносить суттєві корективи в розуміння проблеми сенсу індивідуального людського життя.

Діяльність окремих індивідів може бути спрямована на підтримку безпосереднього, повсякденного існування, але може піднятися до масштабів, коли вона буде істотно впливати на ті чи інші сторони розвитку всього людського роду. Індивідуальне людське буття, в порівнянні з всесвітньо-історичними масштабами, саме по собі надзвичайно короточасне, а тому, здавалося б, позбавлене будь-якого сенсу. Інша справа розглядати індивідуальне людське існування як частину родового існування, як те, що живить всесвітню історію. А останнє, в свою чергу, — як елемент глобальних космічних процесів, на тлі яких воно розвертається. Індивідуальне людське буття набуває сенсу, якщо воно буде включено в більш значну систему — у загальнолюдське чи космічне буття. У своєму граничному вираженні воно може бути спрямованим на пошуки космічного призначення розуму, забезпечення його розгортання на весь Всесвіт.

Питання про сенс буття — це граничне питання, звернене індивідом до самого себе. Якщо, — тільки для себе, для задоволення власних, особисто обраних бажань і потреб, то це відразу мінімізує індивідуальне людське існування, робить його гранично вузьким і нікчемним. Життя людини як тілесної істоти у всіх відношеннях є кінцевим. Оскільки це так, то всі бажання й потреби, цілі та устремління стають тотально безглуздими. Вони можуть мати сенс, придбати якусь цілісність і завершеність, якщо будуть спрямовані на подолання зазначеної кінцевості. Здавалося б, подолання обмеженості і кінцевості індивідуального існування можливе на шляхах виходу в сферу родового людського існування, прилучення до родового життя. Для тих, хто реально став всесвітньо-історичною особистістю, час індивідуального існування стає сумірним з часом загальнолюдської історії. Але людська історія — це лише мить у порівнянні з історією планети, де живе рід «людина», а тим більше, у порівнянні з часом існування великого Космосу. Людська уява не утруднювала себе обчисленням кількісних співвідношень між часом життя окремого індивіда, роду людського, зірок чи світобудови в цілому. Ще на зорі свого існування вона відразу ж стала оперувати граничними поняттями — «ніщо», «один» і «нескінченність», — як такими, що, по суті, є єдино беззаперечними кількісними константами всесвіту. Народилася ідея, що зміст індивідуального людського існування — у подоланні тимчасовості і в прилученні до вічності. Така установка свідомості є ядром багатьох світоглядних систем, вона надає їм виняткову стійкість. Ця ідея, незважаючи на її удавану міфологічність, дає індивідуальному людському існуванню суттєвий зміст. Вона дозволяє одержати такий великий імпульс, який надає життю цілісність, дозволяє підкорити його одній великій меті, прожити життя, що називається, на одному подихові. У наш час ці інтуїції, властиві релігійно-міфологічній свідомості минулого, несподівано одержують підтвердження з боку науки. Тим самим, ідея прилучення до вічності, ідея вільного трансцендування в нескінченність не здається вже такою абсурдною й нездійсненною.

Торкаючись проблеми фундаментальних засад світобудови, мимоволі задаєшся питанням: чому відбувся Великий вибух, з якого почалося існування нашого Всесвіту, відчого змінився передуючий їй стан і почалися інші процеси, що привели до виникнення зірок, планет, життя і розумної істоти — людини, — яка ставить питання всесвітові? Усі ці питання поки не

одержали кінцевої відповіді. Одним з можливих пояснень може служити те, що в якийсь момент відбулася спонтанна, *вільна* зміна початкового стану, внаслідок самозбудження, певного «енергетичного уколу», про який говорить синергетика, що змусило все почати рухатися в певному напрямку й еволюціонувати до нинішнього свого стану. Світобудова утворилася випадково чи не випадково, але спонтанно. Що передувало тому, що ми називаємо нинішнім буттям? Сучасна фізика не може дати детальної теоретичної картини даного добуттєвого стану, називаючи його сингулярністю. Філософська традиція давно висловлювала схожі міркування, але трохи в іншій термінології. Як вважали Екхарт, Бьоме і М. Бердяєв, М. Гейдеггер і деякі інші, джерела всього сущого, в тому числі і свободи, лежать не в бутті, а в тім, що передувало буттю, — у небутті.

Але чи можна порушувати питання про сенс всезагального, космічного буття? Чи можна ставити питання: «Для чого існує все? Чому все «є», а не «не є»? Чому існує буття, а не небуття»? Питання надзвичайно складні, але якщо їх не ставити, то на тлі загального тління і смерті всього, що існує, все стає тотальною нісенітницею.

Питання про зміст космічного буття, про те, для чого все існує, можливо, є не зовсім коректними у тім сенсі, що доступний нашому пізнанню всесвіт, як здається, існує не «для чогось», а «у силу чогось», у силу визначених причин і підвалін. Він існує тому, що діють певні об'єктивні причини, які колись привели до його виникнення і забезпечують наступний розвиток, набуття тих форм, які мають місце в той або інший час його існування. Поява життя на нашій планеті, а потім поява розуму представляється, на перший погляд, щасливим збігом обставин, великою випадковістю. Але, з іншого боку, є підстави вважати, що вони споконвічно були закладені в глибинній структурі всесвіту і являють собою закономірний етап його еволюції, перехід на якісно новий рівень. Цей рівень характеризується тим, що через людину, через людський розум всесвіт стає об'єктом пізнання і цілеспрямованого перетворення самого себе. І, скоріше за все, він не є останнім.

Перетворення планети Земля, ближнього, а потім далекого космосу стає можливим унаслідок придбання знань, які роблять людство здатним послідовно і цілеспрямовано змінювати дійсність у заданому напрямку. Інформація, знання роблять нас більш могутніми, а значить і більш вільними. Вільний розвиток людини, споконвічна незаданість і варіативність форм їх життєдіяльності, адаптаційна гнучкість у відповідь на виклики зовнішнього світу визначили особливе її місце у світі як суцільному інформаційному середовищу. Ентропія у всесвіті в цілому зростає. І лише такий осередок як людська цивілізація рухається в напрямку, протилежному тому, що відбувається у всьому іншому всесвіті, вона збільшує міру порядку, розсовуючи його границі усе далі й далі від первісного джерела.

Підбиваючи підсумок, слід зазначити таке. Існують серйозні підстави вважати, що свобода можлива не тільки як щось умовне, не тільки як установка індивідуальної людської свідомості. Дійсно, індивідуальна свобода, що виступає у формі суб'єктивного «Я хочу», у формі абстрактного свавілля є нерозсудливістю і порожнечою, або чистою химерою. Абстрактне свавілля на перших же своїх кроках зустрічається з масою перешкод і розсипається як картковий будиночок, обертаючись у свою протилежність, перетворюючись у тотальну залежність. Вважати, що свобода є виключно соціальним феноменом, продуктом певного етапу соціально-історичного розвитку людства — це також, на наш погляд, досить вузький підхід. Осягаючи навколишню дійсність, у тому числі, і реальність соціального плану, людство розширює можливості свого впливу на неї, може використовувати пізнані закономірності для задоволення своїх нестатків і потреб. Соціум і культура набули в якійсь мірі самостійний, самодостатній характер, багато в чому вони розвиваються на власній основі. Але вони як і раніше нерозривно пов'язані з природою, не зможуть існувати без постійного і всебічного зв'язку з нею. Природа час від часу досить жорстко нагадує тим, хто вдає себе вільними, про свою могутність, піддаючи соціум жорстоким іспитам. Чи можна щось говорити про свободу соціуму, якщо який-небудь планетарний чи космічний катаклізм може в одну мить здути людську цивілізацію як порошок з тіла Землі, перетворити її в ніщо? Залишається прийняти ту думку, що, або ніякої свободи не існує взагалі, що це лише

уявлення людської свідомості, або ж вона в якихось своїх, специфічних формах присутня в передуючому людині і людській цивілізації природному існуванні. Це певне об'єктивно суще, природний чи надприродний феномен. Останнє веде до того, що в такій своїй якості вона має всезагальний, трансцендентальний характер. Трансцендентальність означає віднесення засад її одиничних проявів за межі конкретних обмежених форм і розгляд їх у максимально широкому онтологічному контексті. У граничному своєму вираженні — винесення взагалі за всілякі межі і границі. Таким чином, саме в тому випадку, якщо свобода буде виступати не властивістю окремо взятого людського індивіда або породженням соціуму, а феноменом, приналежним самому світові, вона може набути свій всебічний зміст. Саме в пошуках такої свободи людина може отримати найвищий сенс свого існування.

Література

1. *Делёз Ж.* Логика смысла ; *Фуко М.* *Theatrum philosophicum.* — Екатеринбург, 1998.
2. *Дойч Д.* Структура реальности. — Ижевск, 2001.
3. *Кант И.* Критика чистого разума. — М., 1994.
4. *Оже М.* Криза сенсу в сучасному світі // *Філософська і соціологічна думка.* — 1995. — №5 — 6. — С.134 — 144.
5. *Шелер М.* Формализм в этике и материальная этика ценностей / *Шелер М.* Избранные произведения. — М., 1994. — С.259 — 337.

Надійшла до редакції 7.02.2004 р.