

УДК 123

Валентин Гусєв

МЕТАФІЗИКА СВОБОДИ (з історії філософії Нового часу)

Розглядається проблема свободи та шляхи її розв'язання у філософських системах Декарта, Спінози і Лейбніца. З'ясовується актуальність цієї проблеми для сучасної української філософії.

Проблема свободи — провідна для філософії будь-якого народу, будь-яких часів або напрямів. Це — та вічна тема, яка наскрізною лінією проходить через усі системи і вчення, нікого не залишаючи байдужим. І це зрозуміло, адже ця тема пов'язана із самою сутністю людини, її живою, душевною і духовною істотою. Прагнення до волі є природним виявом цієї істоти. Бути вільним за великим рахунком і означає бути людиною, бути свідомою своєї відповідальності і призначення особою, суб'єктом творчості і пізнання. Проблема свободи — наріжний камінь будь-якої світоглядної системи, нею починаються і нею завершуються всі спроби з'ясувати стосунки людини зі світом, а сенс усіх революційних перетворень, трансформацій і перебудов цього світу полягає в досягненні максимально можливого для людини рівня свободи. Гегель по-своєму мав рацію, коли саме в цьому вбачав внутрішній сенс і мету історичного поступу. І саме в періоди таких трансформацій та змін проблема свободи набуває особливої гостроти. Наш час — період таких змін. Проблема свободи як ніколи потребує свого філософського осмислення. На жаль, серед тих, хоча й нечисленних публікацій, які з'являються в Україні, тема свободи майже відсутня. Привернути до неї увагу, якось зрушити цю справу з місця, зокрема, є метою цієї статті. Звернення до історії західноєвропейської філософії Нового часу, а точніше — філософії XVII — початку XVIII ст. також не випадкове. Адже саме в цей період відбувалося інтенсивне осмислення тих революційних процесів, якими були охоплені західні країни в процесі переходу від старого феодального ладу до сучасних форм суспільно-політичного життя. Проблема свободи постає тут у різноманітних вимірах, як економічна і політична свобода, як свобода сумління й світоглядних переконань, як природне право людини вільно розпоряджатися своїм життям і власністю. Як провідну ідею і головне завдан-

ня свого часу змальовує її відомий англійський філософ, один із провідних ідеологів лібералізму Дж. Локк. “Абсолютна свобода, справедлива й істинна свобода, рівна й безстороння свобода — ось чого ми потребуємо”, — так висловлював він загальний дух своєї епохи¹. Економісти, політологи, публіцисти, письменники і філософи, кожний своїми засобами й у відповідних формах сприяли теоретичному осмисленню та практичному втіленню великої ідеї свободи. Однак основу цих різноманітних форм, їхній внутрішній зміст і сутність становить, безумовно, теоретичний аналіз свободи як метафізичної проблеми. Метафізика свободи, саме з неї, з аналізу і розуміння її як сутнісної характеристики буття, починається розвиток та утвердження ідеї свободи в суспільній свідомості. Такий аналіз ми знаходимо передусім у працях Декарта, Спінози, Лейбніца. Не тільки логічно, а й історично першими тут були саме автори відомих метафізичних систем. Звичайно, розглядаючи розвиток і обґрунтування ідеї свободи у філософії Нового часу, не можна обмежитись лише цими іменами. Не менше значення тут мали й праці таких видатних представників нової філософії, як Т. Гоббс, Вольтер, Д. Дідро, Ж.-Ж. Руссо, згадуваний вже Дж. Локк та ін. Не менш важливими були і теологічні аспекти цієї проблеми. Але саме Декарт, Спіноза й Лейбніц формулюють її у найбільш загостреній і теоретично розгорнутій формі і, найголовніше, демонструють певну послідовність кроків до її розв'язання. Для них ідея свободи не просто одна з тем, без перебільшення можна сказати, що вона становить головний мотив їхньої філософської творчості, розглядається ними як фундаментальна філософська проблема, безпосередньо пов'язана з аналізом метафізичних основ буття і світу.

Важливо підкреслити, що з самого початку проблема свободи набула в новій філософії антиномічно загостреної форми. Крім іншого, ця

гострота полягала ще й у тому, що ідею свободи філософи, публіцисти, літератори XVII—XVIII ст. прагнули обґрунтувати, покликаючись на природу. Згадаймо концепцію природних прав людини, вчення про природний стан, у якому людина була вільною, пристрасні заклики Ж.-Ж. Руссо повернутися до природних умов життя, аби здобути волю. Людина від природи вільна — ось лейтмотив всіх публіцистичних і філософських праць цього періоду. Але ж саме в цей період відбувається формування природничо-наукової картини світу, визначальним для якої був саме принцип детермінізму. Обґрутовуючи властиві для нової науки способи пізнання, філософія XVII ст. створювала відповідну онтологію, формувала такий образ природи, для якого панівними стають ідеї причинності і необхідності. Утвердження детерміністської картини світу чи не найголовніше досягнення новочасної філософії. Проте, як можлива за таких умов свобода? Чи не є вона лише суб'єктивною ілюзією? Чи не має утвердження наукового погляду на речі розвіяти цю ілюзію, а з нею й усі прагнення людей до свободи? Властиво, саме така відповідь і стала типовою для багатьох матеріалістів Нового часу, особливо просвітників XVIII ст., які, розпочавши закликами до свободи, закінчили повним, аж до фаталізму, її запереченням. Отже, або наука з її ідеєю детермінізму і необхідності, або людська свобода, власне кажучи, людина як вільна і відповідальна за свої вчинки істота. Ця антиномія не була результатом абстрактних філософських міркувань, вона була породженням самої епохи, результатом зіткнення двох характерних для неї ідей, ідей однаковою мірою для неї важливих і визначальних. Антиномічне поєднання виведеної з природи і ґрунтованої на ній ідеї свободи, з одного боку, і властивий природничо-науковому пізнанню принцип детермінізму, з іншого, вимагало метафізичного пояснення, з'ясування принципової можливості свободи у цьому світі.

Саме на такому принциповому рівні здійснює розгляд цієї проблеми родоначальник нової філософії Р. Декарт. Однак свободу він із самого початку виводить за межі природної необхідності, розглядаючи її як властивість не природного, а духовного світу. Власне, й людина постає у нього як вільна істота завдяки тому, що за своєю сутністю є не так природною, як духовною істотою. Властивий його філософії субстанційний дуалізм, незважаючи на всі його вади і вразливість для критики, дозволив французькому філософу поєднати в межах єдиної філософської системи як принцип детермінізму у його застосуванні до фізичної природи, так і принцип свободи як сутнісну характеристику духу. Про-

те, субстанційний дуалізм, відкривши простір для духовної свободи, хоча й знімав, на перший погляд, гостроту антиномії, в той же час надавав їй ще суперечливішої форми, як тільки мова заходила про реалізацію цієї свободи в матеріальному, фізичному світі. Тому проблему Декарт не розв'язав, але він її поставив, причому, ті суперечності, що були характерні для його вчення про свободу, вказували на принципові моменти проблеми.

Цікаво, що, ставши предметом уваги багатьох істориків філософії, ця суперечливість Декартового вчення про свободу не знайшла у них адекватної оцінки, здебільшого вона розглядалася ними як вияв непослідовності філософа. Приміром, Б. Рассел в "Історії західної філософії", позитивно оцінюючи детермінізм картезіанської філософії, вважає вчення Декарта про свободу волі лише "одним малим винятком", який суперечив духові системи і був усунутий подальшим розвитком картезіанства². Так само В. В. Соколов, відомий радянський історик філософії, відзначаючи важливу роль поняття свободи волі у розв'язанні Декартом проблеми хибних суджень, в цілому дає йому негативну оцінку, вбачаючи в ньому лише "містифікуючу сторону поняття про бога"³. З радянських істориків, можливо, лише В. Ф. Асмус у монографії, присвяченій Декартові, до речі, кращій за радянських часів, дає цілком позитивну характеристику його вченню про свободу, але в тому плані, що Декарт, зв'язавши свободу з необхідністю, виступив "як прямий попередник Спінози"⁴. Останнє видається дещо дивним, адже чогось більш далекого, ніж вчення Декарта і Спінози про свободу, годі було й шукати. На загальне ставлення Спінози до Декарта — це окреме питання, зараз же важливо наголосити, що свобода у Декарта, в т. ч. свобода волі, це не виняток, не відхилення, не прояв непослідовності, а одне з головних, якщо не центральне поняття його метафізики. Картезіанська революція, з якої, власне, і починається нова епоха у філософії, в тому й полягає, що за відправну точку вона бере "не землю об'єктів, а сонце суб'єкта, сонце духа й розуму"⁵, в тому, що саме суб'єктові вона надає абсолютного значення. Але, перетворивши суб'єкт, мисляче **Я** на головний предмет метафізики, картезіанська філософія і властиву йому свободу підносить до рівня центральної метафізичної проблеми. Свобода духу, так само як і необхідність природи, однаковою мірою важливі для Декарта, того більше — саме свобода духу стає у нього найважливішою передумовою нової науки (картезіанської фізики), тим середовищем, у якому вона тільки й могла віднайти свій надійний ґрунт. Отже, вилучити її з філософії

Декарта, не зруйнувавши при цьому всієї системи, неможливо.

Річ у тому, що утвердженню нового природничо-наукового способу пізнання, як його розумів Декарт, а йдеться, власне, про теоретичне, математизоване природознавство, передують певні інтелектуальні акти, головним з яких була процедура так званого “очищення розуму”, тобто звільнення цього розуму від впливу зовнішніх чинників, і не тільки від зовнішнього, емпіричного досвіду, а й релігійних авторитетів, старих передсудів та упереджених поглядів. Головним інструментом такого очищення розуму і, отже, утвердження його суверенітету, здатності самостійно, на власних засадах будувати систему достовірного знання був, як відомо, принцип сумніву. Саме із сумніву у Декарта починається всяке мислення, саме в сумніві і через сумнів народжується найголовніша істина картезіанської метафізики — безумовне існування мислячого **Я**, *cogito* Декарта. Проте, самий цей сумнів можливий лише як акт свободи. Сумнів, за Декартом, це різновид воління, і свобода волі є його головною умовою. В “Принципах філософії” перед тим, як дати відповідь на питання “що таке мислення?”, Декарт визначає ті передумови, які роблять його можливими. Головною серед них є свобода. Показовою є вже сама назва цього параграфу: “Про свободу, через яку ми можемо утримуватися від довіри до речей сумнівних...”⁶. Тому і *cogito* Декарта є суцільний акт такої свободи.

Якщо й можна тут казати про якусь непослідовність Декарта, то лише в тому плані, що, відкривши новий, суб’єктивний вимір буття, він одразу перетворює його, віднайдений ним суб’єкт, мисляче **Я** на субстанцію, на *річ*, яка мислить. Але ж *річ*, *субстанція* підлягає необхідності і не знає свободи. Для цього субстанція ще має стати суб’єктом (здаймо, що у Гегеля в його “Логіці” перетворення необхідності на свободу саме було пов’язане з таким переходом). Спіноза, до речі, робить крок у протилежному напрямі. На користь Декарта, проте, можна сказати й таке: в його вченні про *cogito*, де мислення одночасно постає і як субстанція, і як суб’єкт, імпліцитно закладена проблематика всієї наступної філософії.

Саме сумнів, завдяки якому відбувається звільнення розуму від фальшивих авторитетів, від “ідолів”, що володіють ним, відкриває шлях до істини, дозволяє досягти інтелектуального прозріння, піднятися на вершину істинного знання (відкрити в собі закладені Богом істини). Декарт весь час підкреслює, що утриматися на цій вершині надзвичайно важко, що таке утримання потребує значних інтелектуальних зусиль, над-

звичайного напруження волі. Розум і воля — ось два головних модуси, способи, якими у Декарта здійснює себе мислення, форми, в яких існує мисляче **Я**. Як відомо, Декарт розрізняв і навіть протиставляв розум і волю. Перший — це пізнавальна здібність сприйняття, остання — це здібність вибирати, або здібність “вільного рішення”. Відмінність між ними полягає також у тому, що здатність розуміння в людині “вельми мізерна”, обмежена, воля ж, навпаки, не знає меж. Для Декарта розум як носій вроджених ідей (інтуїтивних істин) і воля, обидві здібності божественного походження, проте тільки воля безпосередньо демонструє зв’язок людини з Богом, є тією духовною силою, в якій проявляється не природне, а божественне походження людської душі. “Одна лише воля або здібність вільного рішення, — вказує Декарт, — яку я відчуваю в собі, така велика, що я не досягаю якоїсь ідеї іншої здібності, більшої і обширнішої за неї: вона головним чином і показує мені, що я ношу в собі образ і подобу Бога”⁷. Якщо брати цю здібність формально, тобто саму по собі, то в ній людина фактично рівна Богові⁸. Важливо підкреслити, що воля у Декарта завжди вільна, як така вона фактично тотожна свободі, принаймні безпосередньо пов’язана з нею. Декарт увесь час підкреслює цей зв’язок: “свобода рішень, або воля”, “вільне рішення, або воля” — типові для нього вирази. А це означає, що свобода, прямим виявом якої є людська воля, становить основу нашого **Я**, є головним у духовному житті людини. Будь-які інтелектуальні акти (як, приміром, судження) є поєднанням розуму і волі, і лише обмеженість нашого розуму спричинює як помилки наших суджень, так і обмеженість людської свободи. Однак це свідчить, з іншого боку, про надзвичайну важливість розуму для власне вольових актів людини, реальна свобода якої виявляється в залежності від рівня розвитку її розуму. Важливою у зв’язку з цим видається Декартові думка про те, що ця реальна свобода має певні ступені, або рівні досконалості.

Свобода для Декарта — це передусім свобода вибору, можливість вибирати з двох протилежних можливостей, і вільними ми є тоді, коли, роблячи такий вибір, “не відчуваємо ніякої зовнішньої примусової сили”⁹. Відсутність зовнішнього примусу — важлива передумова свободи й означає здатність суб’єкта діяти спонтанно, незалежно від зовнішніх обставин. Така незалежність знайшла своє вираження в понятті так званій “свободи байдужості”. Ця форма свободи є необхідним моментом у процесі її розвитку, в процесі звільнення від зовнішніх “примусових сил”. Однак Декарт не вельми її цінує; на думку філософа, вона є “найнижчим ступенем свободи

і свідчить радше про брак знання, ніж про досконалість волі”¹⁰. Річ у тому, що ця форма свободи створює ситуацію “буріданового віслюка”, коли вибір стає неможливим, або здійснюється випадково. Насправді ж, вважає Декарт, цей вибір має визначитися необхідно, на підставі ціннісної орієнтації суб’єкта. І чим більше людина виявляє схильність до однієї з протилежних можливостей, чим ясніше бачить, на чиему боці перебувають істина і добро, тим вільнішою вона є, тим з більшою свободою вибирає. Коли б я, пояснює свою позицію Декарт, завжди ясно знав, що є істиною і добром (як це знає Бог), я був би “цілковито вільним”¹¹. Отже ступінь свободи для людини і міра не формального, а реального її наближення до Бога залежить від рівня розвитку її розумного пізнання. Свобода вибору не може бути зведена до примхливої гри випадку, вона є процесом самовизначення людини, внутрішнім змістом якого є істина і добро. Тобто вольові акти людини детерміновані і мають необхідний характер, але це не природна необхідність зовнішнього людині фізичного світу, а необхідність духовна або моральна. Тому, до певної міри погоджуючись з В. Ф. Асмусом, який наближав Декарта до Спінози щодо єдності свободи і необхідності, треба взяти до уваги характер самої необхідності. І тоді радше Лейбніц, аніж Спіноза, постає як безпосередній продовжувач філософії Декарта.

Погляд на свободу як принципову здатність суб’єкта незалежно від зовнішніх обставин і примусу, але у відповідності з поняттями істини і добра приймати рішення, визначати свої дії, таке розуміння свободи волі, а також думки щодо ступенів її розвитку посідають важливе місце у філософії Декарта. Проте, не менш важливою була спроба філософа з’ясувати принципову можливість реалізації цієї волі у фізичному (для самої волі зовнішньому) світі. Адже без такої реалізації реальної свободи не буває, а її розвиток, розпочатий актом вільного рішення, залишається незавершеним. Необхідною умовою реалізації свободи в тілесному світі є для людини зв’язок її душі з тілом, здатність волі визначати дії цього тіла. Для Декарта такий зв’язок не викликає сумніву, він є фактом. На його думку, тілесна діяльність людини тим і відрізняється від механічних дій будь-якої тварини, що ця діяльність опосередкована вольовими актами її душі. Цю думку він наочно демонструє за допомогою уявного експеримента, описаного ним на сторінках його відомої праці “Міркування про метод”¹². Саме свобода людських дій, вважає Декарт, яка проявляє себе у вільному користуванні мовою та в універсальності людської діяльності, є надійним свідченням того, що перед нами

розумна, наділена душею істота, а не бездушний автомат. Власне кажучи, для Декарта душа і є передусім здатністю відмінити автоматизм дій тіла, а саме тіло постає тут як інструмент реалізації, втілення вільних рішень душі. Але, метафізично протиставивши душу і тіло, духовну і матеріальну субстанції, Декарт відразу стикається тут з неможливістю теоретично пояснити описаний ним факт, дати відповідь на питання, яким чином душа і тіло можуть взаємодіяти, впливати одне на одного. І питання не тільки в тому, що з метафізичної точки зору безтілесна, непротяжна душа не може взаємодіяти з протяжним тілом (незадовільність спроб Декарта подолати цю перешкоду загальновідома), справа також у тому, що, навіть обійшовши її, Декарт стикається далі з такими парадоксальними ситуаціями, які змушують його суттєво обмежувати людську свободу. І справді, як духовна істота людина вільна і воля її не знає меж. Проте як тілесна істота вона належить природі і, отже, вписана в систему природних каузальних зв’язків. Тому кожна тілесна дія людини, продиктована вільним рішенням її душі, мусила б створювати в природі парадоксальні ситуації, руйнувати її як систему каузальної необхідності. Аби уникнути такої ситуації, Декарт змушений був суттєво обмежувати свободу волі щодо її здатності впливати на тілесні дії. По суті душа виявляє повне безсилля нав’язати свою волю тілові. Саме до таких невтішних висновків Декарт приходив у своїй фундаментальній праці “Пристрасті душі”. Вся воля людини полягає лише у здатності не коритися впливам тілесного світу, а власноруч людській душі безмежна свобода насправді не виходить за її межі. Правда, сам Декарт уникав таких крайніх висновків, але вони були зроблені його послідовниками. Арнольд Гейлінкс, приміром, довівши до логічного кінця встановлену Декартом протилежність душі й тіла, духа і природи, доходить висновку, що дух, або **Я** не має виходу в матеріальний світ, і тому не може вважатися причиною не тільки матеріальних рухів зовнішніх тіл, а й дій власного тіла. **Я** — простий спостерігач цього світу, вольові спонуки якого не можуть перейти у зовнішню дію, такий висновок, вважає Гейлінкс, логічно випливає з картезіанської метафізики. Але за таких умов проблема свободи, як зазначалося, залишається нерозв’язаною, адже нереалізована, невітлена свобода стає чистою ілюзією. Властиво такою ілюзією і пропонує вважати свободу волі Спіноза, а саму волю фактично ототожнює з розумом (здатністю усвідомлювати, “спостерігати” те, що відбувається в тілесному світі).

На перший погляд, Спіноза рішуче долає труднощі картезіанської філософії, усуваючи

головну їхню причину — дуалізм. Проте, відкинувши властиві картезіанству уявлення про душу і тіло, Спіноза не так розв'язує проблему, як просто усуває її. Субстанційний монізм, згідно з яким стани душі, як і стани тіла, то лише різні способи уявлення одного й того ж процесу, робить недоречними будь-які розмови про взаємодію цих двох начал, про спричинення душею тілесної поведінки. “Коли люди кажуть,— зазначає він,— що та або інша дія тіла бере свій початок від душі, котра має владу над тілом, вони не знають, що кажуть”¹³.

Звичайно, просто відкинути аргументи Декарта щодо опосередкованості тілесної діяльності людини актами її волі, не входячи в суперечність із фактами, було б неможливо. Тому Спіноза був змушений розвивати цілу систему контраргументів, аби довести протилежне. Зокрема, він змушений був переконувати читача, що тіло саме по собі, без участі душі, на основі самих тільки законів природи здатне будувати храми, створювати шедеври живопису тощо. Душі залишається лише дивуватися можливостям тіла, коли вона спостерігає його дії¹⁴. Власне, це й усе, на що вона здатна: більш або менш адекватно усвідомлювати те, що відбувається в тілесному світі. Звідси й проблема свободи пов'язана у Спінози лише з процесом такого усвідомлення. Свобода для нього — то лише внутрішня свобода мислення, або здатність розуму долати неадекватні уявлення й отримувати адекватні ідеї щодо процесів реального світу. Вся могутність душі, таким чином, зосереджується лише в царині пізнання.

Л. Фейєрбах у своїй полемічній статті “Спіноза і Гербарт” називав Спінозу “визвольником духу”, оскільки принцип свободи духу, свободи розуму вважав чи не найголовнішим досягненням голландського мислителя¹⁵. Сучасний історик і методолог науки М. Вартофський також вважає свободу головним мотивом філософії Спінози і особливо його “Етики”. Підкреслюючи, що шукати цей мотив треба в останній, 5-й частині твору, де, власне, і йдеться про свободу людини, він зауважує, що всю “Етику” можна розглядати як розгорнуту відповідь на одне питання: як має бути влаштований світ, аби можливою була свобода?¹⁶ Проте, з іншого боку, проблема людської свободи розглядається Спінозою лише у зв'язку і на підставі його метафізики. Свобода для нього — це передусім фундаментальне метафізичне поняття, адже вона є одним з головних визначень абсолюту. І найголовніша особливість цього визначення полягає в тому, що поняття свободи Спіноза бере у зв'язку, в діалектичній єдності з протилежним йому поняттям необхідності.

В абсолюті вони фактично ототожнюються, не розрізняються. Істинна свобода є необхідність, а істинна необхідність є свобода. Такий підхід майже всіма без винятку дослідниками вважається історичною заслугою філософа. Однак саме поняття істинної свободи (= істинної необхідності) потребує додаткових пояснень. Принаймні, варто зважити, чи не втрачає поняття свободи власного змісту через таке ототожнення у Спінози. І справді, в метафізичному визначенні субстанції як “вільної речі” свобода постає як різновид необхідності, а саме, як внутрішня необхідність речі. Вона протиставляється Спінозою зовнішній необхідності, або примусу. На противагу примусу (примушеній необхідності) він уводить поняття “вільної необхідності”, і лише останню вважає істинною. “Вільною,— дає своє визначення Спіноза,— називається така річ, яка існує через саму тільки необхідність своєї власної природи і спонукається до дії тільки сама собою”¹⁷. Вільною, в цьому розумінні, є лише субстанція, або Бог, або природа в цілому, оскільки тільки вони не мають зовнішньої причини. Бог діє цілком вільно, оскільки не знає примусу, хоча й у відповідності зі своєю природою. Решта речей, в тому числі й людина, що підлягає зовнішній детермінації, не підходить під визначення “вільної речі” і не знає свободи. Прикметно, що метафізичну проблему співвідношення свободи і необхідності у нього заступає проблема співвідношення двох видів необхідності. Отже, про яку свободу йдеться у Спінози? Або, точніше, чим “вільна” необхідність Бога принципово відрізняється від зовнішньої детермінації природи? Це не свобода суб'єкта по відношенню до природи як до свого об'єкта і не духовна (моральна) необхідність, з якою у Декарта була пов'язана свобода такого суб'єкта. Це суто природна необхідність, за межі якої Бог у Спінози принципово не може вийти, позаяк він і є сама природа. Але це — необхідність природи, взятої в цілому, як *totus ordo Naturae* (увесь порядок природи). На відміну од фізичної детермінації окремих речей, ця необхідність має метафізичний характер і збігається з логічною, або математичною необхідністю¹⁸. Власне, дії Бога, як внутрішньої причини речей, подібні у Спінози логічному процесові дедуктивного виведення і є процесом розгортання вічного і незмінного порядку природи, що ховається за зовнішньою детермінацією фізичних явищ. І якщо фізична необхідність дає підстави для ілюзорних уявлень про випадковість, то божественна необхідність на кшталт логічної або математичної однозначна і жодних відхилень не припускає. Тому принципова можливість діяти інакше, що є найважливішою ознакою свободи, не властива Богові.

Він не може діяти інакше, ніж того вимагає вічна природа. У Бога немає вибору, йому абсолютною не властива сваволя. Безглуздо було б думати, весь час наголошує Спіноза, що Він міг би не робити того, що він робить. Отже, “Бог не діє за свободою волі”¹⁹. Власне, й волі як підстави своєї діяльності він не має, так само як не має мети, якої б він прагнув. І цим божественна свобода Спінози принципово відрізняється від свободи Бога у Декарта. В обох ця свобода пов’язана з необхідністю, але трактування цього зв’язку прямо протилежне. Декарт, скажімо, вважає, що Бог не тому побажав, щоб сума кутів трикутника дорівнювала двом прямим, бо інакше бути не може, навпаки, сума кутів трикутника у нього необхідно дорівнює двом прямим тому, що так побажав і встановив Бог. У Декарта Бог дав природі закони, він є гарантом цих законів і від його волі вони залежать. У принципі вони могли б бути й іншими. У Спінози, навпаки, Бог тому бажає, аби сума кутів трикутника дорівнювала двом прямим, бо такими є закони природи, бо саме це відповідає її вічному і необхідному ладові²⁰. Виступаючи проти волонтаризму Декарта, Спіноза висуває той аргумент, що, коли б Бог міг вирішувати щось інакше, він міг би так само й змінювати свої рішення. А це означало б, що світ міг би змінюватися, або бути перетвореним будь-якої миті. Але це, на думку Спінози, неможливо.

Подолавши Декартів дуалізм двох субстанцій, фактично ототожнивши Бога з природою, Спіноза знімає антиномію духовної свободи і природної необхідності, але за рахунок свободи і духа. Самий цей дух перестає розглядатися ним як щось суттєво відмінне од природи, а мислення як атрибут субстанції розглядається ним лише як ідеальний вимір вічного і незмінного порядку цієї природи. З метафізичної точки зору, вважає Спіноза, всі аксеологічні категорії, телеологічний принцип, моральні поняття добра і блага — все це не має істинної реальності і не може бути приписане Богові. Не тільки безглуздо приписувати його діям сваволю, ще безглузніше, наголошує голландський філософ, гадати, начебто Бог усе створює під ідеєю блага, з бажання добра²¹. Отже, свобода (“вільна необхідність”) його дій не має морального або духовного виміру. На це, до речі, неодноразово звертали увагу опоненти Спінози. І. А. Коніков наводить слова одного з них, Ф. Діттеса: “до кола думок Спінози не належить моральнісна свобода”²². Подібні оцінки висловлює і Герbart, проти якого виступав у згадуваній статті Л. Фейєрбах, він звертає увагу на те, що “Deus sive naturas” означає лише оголену необхідність природи²³. І, хоч би якою переконливою видавалася аргумента-

ція Фейєрбаха, сьогодні ми можемо сказати, що мав рацію все-таки Герbart. Сучасний німецький філософ В. Хьосле має рацію, коли зауважує, що Бог Спінози аморальний, а необхідність його дій, будучи позбавленою морального виміру, обертається позитивізмом та абсолютизацією сущого. Абсолют у Спінози, зазначає він, лише фіксує фактичний стан світу, і по суті є абстракцією від нього²⁴. Але таке розчинення належного в сущому, абсолютизація в понятті субстанції незмінного порядку природи, фактично означає принципову неможливість і непотрібність будь-яких змін у цьому світі. Досить самого тільки його пізнання. Власне, пізнання істини і є для Спінози вищим і єдиним благом, і, крім здатного на таке пізнання розуму, дух не потребує більше нічого.

Позитивно оцінюючи погляд Спінози на природу духу, Л. Фейєрбах протиставляє його поглядам Канта. До певної міри він мав рацію, коли казав, що воля, як особлива духовна здібність, була необхідна Кантові лише тому, що вона компенсувала нездатність розуму досягти істини. За Фейєрбахом, Кант переносить у царину волі те, що не зміг здійснити розум у сфері пізнання — досягти істинного буття (= блага). До певної міри це так, але ми потребуємо волі переважно для того, щоб змінювати речі у відповідності з нашими уявленнями про належне, про добро та благо, і саме для цього ми потребуємо свободи. Спіноза ж не бачить ніякої потреби в практичному перетворенні світу, в необхідності щось змінювати в ньому. Тому і воля, як інструмент утвердження морального добра, йому не потрібна, так само як не потрібна свобода, здатна вийти за межі суто природної необхідності.

Уявлення про свободу волі (так само, до речі, як і про випадковість) Спіноза вважає суб’єктивною ілюзією, що виникає через брак пізнання. Ми усвідомлюємо наші бажання, але не знаємо причин, що їх викликають. І тоді нам видається, що наша воля (усвідомлене бажання) є актом самовизначення, або вільною причиною. Мовляв, чим більше ми керуємося власними бажаннями, прагненнями, пристрастями, тим більшу волю маємо. “Немовля переконане, що вільно шукає молока, розлючений хлопчик — що він вільно бажає помсти, боягуз — втечі. П’яниця вважає, що за вільним визначенням душі каже те, що потім тверезий хотів би забрати назад”²⁵. Насправді ця уявна свобода приховує залежність людини від зовнішніх речей (предметів бажання, любові, ненависті), а наші пристрасті лише виражають цю залежність. Як частина природи, як окремий індивід людина й справді залежить від багатьох речей, необхідних для її існування,

і той факт, що вона чогось прагне, свідчить лише про те, що вона не може вважатися єдиною причиною своїх дій. Отже, коли людина бажає, або воліє, насправді вона не є вільною. І лише завдяки розуму, в процесі пізнання людина виступає як цілком активна, незалежна від зовнішніх речей істота. В логічній послідовності своїх думок, відтворюючи засобами дедукції необхідний порядок природи, людина відтворює спосіб, яким субстанція породжує свої модуси, а Бог спричинює світ. Тому лише завдяки розумові людина здатна піднести власне самоусвідомлення до рівня усвідомлення природи як цілого. Вона стає самоусвідомленням природи як *causa sui* і, таким чином, досягає свободи. Свобода, як її розуміє Спіноза, і є усвідомленою, пізнаною необхідністю природи.

Розумне пізнання світу наближує людину до Бога. В емоційному плані цей процес супроводжується надзвичайно сильним, але завжди позитивним афектом радості, який Спіноза називає інтелектуальною любов'ю до Бога. Ця любов не просто звільняє людину від нищих пристрастей, а й наповнює її життя сенсом, саме ця любов дає їй блаженство і справжню свободу. Ідеї Спінози щодо зв'язку свободи з розумом, з пізнанням природної необхідності, трактування свободи як любові мали велике значення для дальшого розвитку філософії. Проте варто було б звернути увагу ще на один важливий момент. В. Ф. Асмус у своїй праці "Діалектика необхідності і свободи в "Етиці" Спінози" вказує на те, що, попри ототожнення Бога і природи й фактичну синонімічність цих термінів, в "Етиці" вони інколи все-таки розрізняються. І саме в останній, 5 частині, де йдеться про інтелектуальну любов до Бога, мають місце теореми, в яких Спіноза, кажучи про Бога, не ототожнює його з природою²⁶. Ця двозначність, зауважує В. Ф. Асмус, породжує певні запитання: або це лише данина традиційному богословсько-схоластичному слововжитку; або природою як такою реальність все-таки не вичерпується? Асмус наполягає на першому варіанті відповіді, але, якщо має сенс другий варіант, тоді можемо сказати, що всупереч власним прагненням в останній частині Спіноза відкриває перспективу більш глибокого розуміння свободи. В усякому разі завжди можна запитати, як може гола, жорстка необхідність природи, по суті її логіко-математичний образ бути предметом любові, викликати у людині високі духовні емоції? Чи не є це натяком на те, що шлях до свободи пролягає через подолання спінозівського натуралізму?

Серйозний крок у цьому напрямі було зроблено Лейбніцем, який намагався подолати труднощі, з якими зіткнулися його попередники. Ба-

гато в чому не погоджуючись із Р. Декартом, з властивими йому елементами волюнтаризму і навіть індетермінізму, він, однак, висловлює незгоду і з Б. Спінозою, який розчиняє дух у природі, підпорядковуючи його свободу природній необхідності. Для Лейбніца дух, хоча й має з природою єдину субстанційну основу, за рівнем розвитку і ступенем досконалості є чимось вищим, ніж вона. Він дає чудову формулу відношення духу до природи, за якою природа є підставою та інструментом духу. З одного боку, дух генетично пов'язаний з природою, а, з іншого, він використовує природу для реалізації своїх цілей. Виходячи з метафізичного принципу наперед установлені гармонії, він прагне показати їхню діалектичну єдність, гармонію морального світу, в якому панує телеологічний принцип і закон благодаті, та фізичного світу, де панує механічна причинність. Саме ця гармонія, на думку Лейбніца, той факт, що діяльність духу гармонійно узгоджується з принципом дії фізичної природи, уможливує свободу і є її метафізичною підставою. Метафізика Лейбніца дозволяє вести мову не тільки про внутрішню свободу духу, про свободу теоретичного мислення і пізнання, а й про продовження цієї свободи в тілесному світі. В "Нових дослідках про людський розум" він наголошує на необхідності "фактичної свободи", яка є свободою діяльності, свободою користування речами, свободою користування власним тілом²⁷. У багатьох своїх працях, а серед них, крім "Нових дослідів", треба назвати передусім "Міркування про метафізику", "Монадологію" та "Теодицею", Лейбніц намагається з'ясувати саме поняття свободи та визначити ті умови, за яких вона стає можливою. В "Теодицеї" він, зокрема, посилаючись на Арістотеля, зазначає, що свобода завжди містить у собі дві речі, а саме, "довільність і вибір"²⁸. Саме в цьому, вважає він, полягає наша влада над нашими діями. І далі, узагальнюючи свої міркування щодо змісту поняття свободи, дає таку формулу: свобода полягає у *розумінні* (ясному знанні предмета бажань); у *довільності* (коли ми самі визначаємо себе до дії); у *випадковості* (у виключенні логічної і метафізичної необхідності). Стисло кажучи, "вільна субстанція сама визначає себе, і визначає за допомогою благого мотиву, досягнутого розумом, який її схиляє, але не примушує. Всі умови свободи,— робить він висновок,— містяться в цих небагатьох словах"²⁹. Розглянемо його детальніше.

Що стосується довільності, або спонтанності, то ця загальна умова свободи закладена, на думку Лейбніца, в природі самої субстанції, атрибутивним визначенням якої є самодіяльність. Дії не тільки людини, а й будь-якої монади

мають довільний характер у тому сенсі, що вони не детерміновані іззовні і є виявом внутрішньої притаманної їй активності. Однак спонтанності як такої для свободи ще замало. З метафізичної точки зору кожна монада діє цілком спонтанно, але тільки в духів, як вищих за розвитком і досконалістю монад, ця активність набирає форми справжньої свободи. У фізичному світі вже тварини явно демонструють здібність до спонтанних дій, але свободи вони не мають, оскільки позбавлені розуму. Покликаючись на Арістотеля, Лейбніц зауважує, що вільними діями ми називаємо не просто ті, що *спонтанні*, а ті, що *обдумані*³⁰. Тому справжня свобода залежить від рівня духовного розвитку і вможливується тоді, коли у субстанції з'являється здатність до самосвідомості і розумного мислення. Лише наділений розумом суб'єкт може вважатися носієм свободи. Цей зв'язок розуму і свободи, підкреслений Декартом, розвинутий Спінозою, був систематично і послідовно обґрунтований Лейбніцем. Причому, він наголошує на обопільній залежності розуму і свободи: не тільки розум неможливий без свободи, а й свобода без розуму. “Ми бачимо,— підсумовує він свої міркування,— що розум без свободи був би зовсім некорисним, а свобода без розуму не мала б жодного значення”³¹.

В актах вільної дії розум, власне, і є тим елементом детермінації волі, який перетворює природну необхідність на свободу. Лейбніц, до речі, весь час підкреслює важливість розрізнення необхідності й детермінації. Свобода, як і випадковість, протилежні необхідності, але вони детерміновані, хоча спосіб детермінації тут інший. Взаємовідношення свободи і необхідності, свободи і детермінізму стосуються третього пункту лейбніцевої формули, позначеного терміном *випадковість* (contingence). Як і його попередники, Лейбніц саме тут бачить осердя проблеми, можливі шляхи до її розв'язання. Це розв'язання ґрунтоване у нього на більш глибокому і диференційованому розумінні самої необхідності. За Лейбніцем, є три її види: метафізична, або абсолютна; фізична; моральна. Саме з другим і третім видами необхідності у нього пов'язана можливість свободи. Перший вид необхідності має логічний характер і ґрунтується на логічному законі суперечності. Цей вид необхідності виключає будь-які альтернативи, протилежні можливості, оскільки саме лише припущення протилежного призводить до логічної суперечності, логічно є неможливим. Через це метафізична необхідність заперечує випадковість. Спіноза, який фактично ототожнив необхідність природи з логічною необхідністю, звів фізичну необхідність до метафізичної, власне, тому і не

визнавав об'єктивного існування випадку. Випадковість є сферою можливого (випадковим є те, що може бути, або не бути), тому від її онтологічного статусу, вважає Лейбніц, залежить реальне існування свободи, можливість реального вибору. Метафізична необхідність виключає такий вибір і є прямим запереченням свободи. “Я переконаний,— зазначає він у листі до Кларка,— що нашій свободі, як і свободі Бога, ...чужим є не тільки примус, але й безумовна необхідність”³². Ця необхідність і справді обмежує свободу, є тією межею, за яку вона не може вийти, проте у реальному житті, у фізичному світі має місце не тільки метафізична, а й фізична необхідність. Лейбніц називає її гіпотетичною, адже логічно вона не виключає інших можливостей і припущення протилежного тут не веде до логічної суперечності. Гіпотетична необхідність не заперечує випадковості, навпаки, “в самій собі вона випадкова”³³. Яка з протилежних можливостей буде реалізована? Це залежить від збігу обставин, про що можна лише будувати гіпотези, робити припущення, або, якщо крім розуму є й воля, вибирати. Таке розуміння фізичних процесів, фізичної необхідності, яка реалізує себе у формі випадку й, отже, не є фатальною та однозначною у своїх результатах, відкриває простір для людської активності, робить реальною можливість свободи. Цю свободу Лейбніц, проте, не ототожнює ані з примхливою сваволею, ані з байдужістю. Вибір, який людина робить на користь певної можливості, у неї детермінований, і головною підставою такого вибору є моральний закон, або принцип блага. Правда, сам спосіб цієї детермінації особливий, він не тільки не виключає свободу, а, навпаки, передбачає її. Цей вибір, по-перше, опосередковано у людини розумом (людина зважає підстави, порівнює мотиви тощо), а, по-друге, зважені розумом підстави не примушують, а *схиляють*. Тут немає примусовості, тож, моральна необхідність може бути реалізована лише у формі свободи. Положення Спінози про те, що свобода і необхідність в принципі збігаються, набуває у Лейбніца в зв'язку з цим зовсім іншого звучання. Бог у нього так само не може діяти всупереч власній природі, однак природу цю становить моральне прагнення добра, бажання найкращого. За своєю природою Бог не може не прагнути кращого, але це лише моральна настанова, а не метафізична необхідність: “кажучи метафізично, Він міг би обрати або вчинити те, що не було найкращим; але Він не міг цього зробити, кажучи морально”³⁴. Іншими словами, Він в принципі міг би вчинити й інакше, а те, що відкинуто Ним з моральних міркувань, в принципі залишається можливим. Таке розуміння свободи Бога відображене у відомій

концепції Лейбніца про множинність можливих світів. Згідно з цією концепцією існує багато не-суперечливих з точки зору логіки, і, отже, можливих світів, але Бог вибирає (створює) лише один із них. З точки зору природної, фізичної необхідності цей вибір має випадковий і довільний характер, але морально він необхідний. У своєму виборі Бог керується законом благодаті, яку Лейбніц інтерпретує як максимальну реальність і найвищу досконалість. З формального боку ця досконалість у Лейбніца означає логічну несуперечливість, за змістом — найбільшу багатоманітність і повноту буття. З огляду на це, найдосконалішим буде такий світ, який несуперечливо поєднує в собі максимальну кількість речей і явищ: “подібно до того, як рідини самі собою збираються у сферичні краплини, так і в природі світу здійснюється найбільш місткий ряд”³⁵. Керуючись цим законом, з багатьох можливих світів Бог обирає і приводить до існування “найкращий”. Звідси відомий висновок Лейбніца про те, що ми живемо в найкращому із світів. Це положення, якщо, звичайно, не брати його в тому спрощеному, банальному вигляді, якого надав йому свого часу Вольтер, має доволі глибокий і важливий зміст. Воно означає, що засадничі принципи світобудови збігаються з мо-

ральними законами, що принципи добра і прагнення досконалості закладені в самих її підвалинах. Тому воля, орієнтована на істину і добро, не повинна мати спротив з боку природи. Чим більше вона прагне кращого, чим краще вона розуміє, в чому справжнє добро, тим вільнішою вона є, тим гармонійніше її вільні рішення збігаються з законами цієї природи. У формі свободи людина реалізує те, що з самого початку було властиве світові, адже “навіть фізичному,— зазначає Лейбніц,— властиве дещо моральне й довільне”³⁶. Світ в цілому, на думку філософа, опосередкований у своєму виникненні й розвитку вільними рішеннями Бога, детермінованими моральним законом добра. Тому й людина, керована цим законом, здатна бути не тільки пасивним спостерігачем, а й творцем цього світу. Її свобода стає важливим елементом буття, а розуміння механізмів свободи, підстав і способу детермінації людської волі набуває неабиякого філософського значення. Класична філософія зробила важливі кроки на шляху до такого розуміння. Максимально врахувати здобуті результати, аби використати їх для осмислення проблем сьогодення, в цьому і полягає завдання історії філософії.

Примітки

¹ Локк Дж. Соч.: В 3 т.— М., 1988.— Т. 3.— С. 632.

² Рассел Б. История западной философии.— К., 1995.— С. 475.

³ Соколов В. В. Европейская философия XV—XVII веков.— М., 1984.— С. 269.

⁴ Асмус В. Ф. Декарт.— М., 1956.— С. 194.

⁵ Вышеславцев Б. П. Этика преображенного эроса.— М., 1994.— С. 300.

⁶ Декарт Р. Избранные произведения.— М., 1950.— С. 428.

⁷ Там само.— С. 375.

⁸ Там само.— С. 376.

⁹ Там само.— С. 375.

¹⁰ Там само.— С. 376.

¹¹ Там само.

¹² Там само.— С. 300—301.

¹³ Спиноза Б. Избранные произведения: В 2 т.— М., 1957.— Т. 1.— С. 459.

¹⁴ Там само.— С. 458.

¹⁵ Фейербах Л. История философии // Собр. произв.: В 3-х т.— М., 1974.— Т. 2.— С. 417.

¹⁶ Вартофский М. Модели. Репрезентация и научное познание.— М., 1988.— С. 275.

¹⁷ Спиноза Б. Избранные произведения: Цит. вид.— Т. 1.— С. 362.

¹⁸ Там само.— С. 301.

¹⁹ Там само.— С. 389.

²⁰ Хёсле В. Гении философии Нового времени.— М., 1992.— С. 51.

²¹ Спиноза Б. Избранные произведения: Цит. вид.— Т. 1.— С. 393.

²² Коников И. А. Материализм Спинозы.— М., 1971.— С. 253.

²³ Фейербах Л. История философии // Цит. вид.— Т. 2.— С. 420.

²⁴ Хёсле В. Гении философии Нового времени.— Цит. вид.— С. 55.

²⁵ Спиноза Б. Избранные произведения.— Цит. вид.— Т. 1.— С. 460.

²⁶ Асмус В. Ф. Избранные философские труды.— М., 1971.— Т. 2.— С. 39.

²⁷ Лейбниц Г. В. Соч.: В 4 т.— М., 1983.— Т. 2.— С. 174.

²⁸ Лейбниц Г. В. Соч.: В 4 т.— Цит. вид.— Т. 4.— С. 152.

²⁹ Там само.— С. 325.

³⁰ Лейбниц Г. В. Соч.: В 4 т.— Цит. вид.— Т. 2.— С. 175.

³¹ Там само.— С. 209.

³² Лейбниц Г. В. Соч.: В 4 т.— Цит. вид.— Т. 1.— С. 379.

³³ Там само.— С. 136.

³⁴ Там само.— Т. 4.— С. 292.

³⁵ Там само.— Т. 1.— С. 235.

³⁶ Там само.— Т. 2.— С. 178—179.

Valentin Gusiev

METAPHYSICS OF FREEDOM
(from A History of Philosophy of New Time)

In article the problem of freedom and way of its decision in Descart's, Spinoso's and Leibniz's philosophical systems is considered, the urgency of this problem for modern Ukrainian philosophy is found out.