МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
Національний університет «Києво-Могилянська академія»
Факультет гуманітарних наук
Кафедра філософії та релігієзнавства

Кваліфікаційна робота

(освітній ступінь – «бакалавр»)

на тему:

«Вільна особистість як філософсько-антропологічний феномен»

Виконав: студент 4-го року навчання,

Спеціальність: 033 Філософія

Чернова Єлизавета Петрівна

Керівник: Козловський Віктор Петрович,

Кандидат філософських наук,
доцент кафедри філософії та
релігієзнавства

Рецензент _____
(прізвище та ініціали)

Кваліфікаційна робота захищена

з оцінкою «_____»

Секретар ЕК _____

«_____» _____ 20__ р.

Київ – 2026

ЗМІСТ

ВСТУП……... С. 3

РОЗДІЛ 1. ЛЮДСЬКА СВОБОДА ЯК МЕТАФІЗИЧНА ПРОБЛЕМА... С. 9

1.1. Класичні підходи до метафізики свободи…….…. С. 9

1.2. Сучасні моделі метафізики свободи: компатибілізм та інкомпатибілізм……. С. 13

РОЗДІЛ 2. АНТРОПОЛОГІЧНИЙ ВИМІР ВІЛЬНОЇ ОСОБИСТОСТІ……..... С. 18

2.1. Модель вільної особистості у філософській антропології…….. С. 18

2.2. Екзистенційно-персоналістична традиція визначення людської свободи…….. С. 22

2.3. Критика та обмеження антропологічної свободи……..… С. 25

РОЗДІЛ 3. ЕТИЧНИЙ ВИМІР ВІЛЬНОЇ ОСОБИСТОСТІ……..…… С. 29

3.1. Кантівська мораль як нормативне ядро етики свободи…… С. 29

3.2. Соціальна площина свободи…… С. 31

3.3. Свобода та відповідальність у техногенному світі……... С. 34

ВИСНОВКИ…….. С. 39

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ…… С. 44

ВСТУП

Феномен вільної особистості становить явище, що тримає в центрі питання про свободу як фундаментальну характеристику людського буття – а отже, людської природи, самореалізації та способу існування. Водночас, цариною, що пропонує комплексне вивчення людського та робить акцент на людині як носії свободи, вибору, відповідальності та самосвідомості є філософська антропологія. Відтак, пропонуємо дослідити феномен вільної особистості саме як філософсько-антропологічне явище. Припускаємо, саме такий характер представлення феномену людської свободи містить змістовні відповіді на питання «чим насправді є свобода?», яке досі бентежить людство.

Актуальність теми дослідження. Сучасна антропологічна реальність зазнає вагомих трансформацій у зв'язку із глобальними соціокультурними, технологічними та політичними перебудовами. Епоха панування масової культури, цифрових технологій та глобалізації занурює Людину у вир постійних ціннісних, етичних та психологічних викликів та перебудов. За таких умов актуалізуються ґрунтовні філософсько-антропологічні питання, які стосуються свободи як фундаментальної характеристики людського буття. Відтак, сучасна Людина постійно намагається віднайти, зрозуміти, ствердити та окреслити межі власної свободи. У такому контексті дослідження феномену вільної особистості у межах філософської антропології становить вагоме теоретичне та практичне значення. **Теоретична** доцільність звернення до обраної теми зумовлена потребою в осмисленні філософсько-антропологічного статусу категорії свободи. Описана антропологічна реальність потребує осмислення свободи як комплексного і динамічного процесу становлення особистості, а філософська антропологія дає можливість досліджувати свободу саме як спосіб людського буття, що об'єднує різні виміри людської особистості. Відповідна філософсько-антропологічна структура феномену може слугувати теоретичною базою для інших міждисциплінарних досліджень (соціальної філософії, етики, культурології,

філософії освіти тощо). **Практична** актуальність розгляду теми зумовлена соціо-культурною потребою комплексної репрезентації ідеї вільної особистості задля конструювання відповідального ставлення особистості до власної діяльності та майбутнього людства загалом.

Стан наукової розробки теми. У межах філософського дискурсу феномен вільної особистості розглянуто у зв'язку з проблемою людської свободи, у різних проявах цієї категорії. Класична та некласична філософія представляє погляд переважно на *метафізичний* та *онтологічний* аспекти свободи. Класичні праці (І. Канта, Г. Гегеля та ін.) увиразнюють свободу як фундаментальну характеристику суб'єкта та пов'язують її з автономією розуму, самовизначенням та людським духом. Екзистенціальна традиція (Ж.-П. Сартр, К. Ясперс, М. Гайдеґґер) представляє онтологічний вимір свободи, а саме - свободу як умову людського існування, що стверджується через вибір, відповідальність, творчість тощо. У ХХ ст. зароджується філософсько-антропологічна та персоналістична дискусії про свободу особистості. У працях класиків філософської антропології (М. Шелер, Г. Плеснер, А. Ґелен) свобода закладена безпосередньо у визначення людини як істоти, здатної до самовизначення та самотворення. Персоналістична традиція (М. Бердяєв, Е. Муньє, К. Войтила) пояснює свободу як внутрішній вимір особистості, що скеровує її духовну автономію, моральну відповідальність і творчий характер людського буття. Сучасні дослідження продовжують розглядати етичний вимір свободи, утім вже на ґрунті актуальних проблем модерного прогресу, гідності людини тощо. Загалом характер представлення феномену вільної особистості в академічному просторі охоплює широкий спектр дослідницьких розділів: онтологічний, метафізичний, етико-моральний, екзистенційний, політико-правовий, соціально-філософський, психологічний, культурологічний, аксіологічний, гносеологічний тощо. «Молодий» для академічної історії напрям філософської антропології пропонує привабливі методологічні рамки для комплексної характеристики феномену вільної особистості. Філософи-антропологи хоча і закладають

поняття свободи в свої парадигми, але не пропонують системної структури феномену вільної особистості як комплексного явища. Отже, феномен вільної особистості є дослідженим у межах окремих дисциплінарних напрямків та філософських розділів. Водночас інтегративний синтез структури феномену вільної особистості, та зокрема системне представлення явища як філософсько-антропологічного, залишається актуальним завданням у просторі філософської думки.

Метою дослідження *є* синтез та увиразнення структури феномену вільної особистості як комплексного та актуального філософсько-антропологічного явища, представити його теоретико-практичну цілісність та змістовність в контексті модерної «одержимості» питанням про свободу. Зважаючи на широкий спектр філософських розділів, які охоплює досліджуваний феномен, поточна роботи розглядає лише три основні аспекти – *метафізичний, антропологічний та етичний*. Відтак, досліджено звужений ракурс структури феномену вільної особистості, що не представляє виключної філософсько-антропологічної системи, однак пропонує спробу синтезу, що розкриває інтегральність та динамічність явища.

Реалізація поставленої мети вимагає виконання наступних ***завдань дослідження****:*

- визначити постановку метафізичної проблеми свободи та дослідити різні підходи до її розв’язання;
- окреслити специфіку антропологічного розуміння свободи та визначити положення вільної людини у системі природи та культури;
- дослідити етичні елементи феномену та з’ясувати характер співвідношення свободи із моральним вибором, відповідальністю, соціумом;
- узагальнити отримані результати для виведення комплексної філософсько-антропологічної структури феномену вільної особистості.

Отож, ***об'єктом*** дослідження є вільна особистість як феномен людського буття.

Предмет дослідження становить філософсько-антропологічна структура феномену вільної особистості, зокрема її прояви у метафізичному, антропологічному та етичному вимірах.

Структура роботи. Дослідження поділено на три основні розділи, які послідовно конструюють феномен людської свободи як філософсько-антропологічне явище. Перший розділ - «Людська свобода як метафізична проблема» - визначає постановку метафізичного питання свобода, увиразнюючи нюанси традиційного пояснення онтології свободи («Класичні підходи до метафізики свободи») та специфіки сучасних підходів до її розв'язання («Сучасні моделі метафізики свободи: компатибілізм та інкомпатибілізм»). Другий розділ - «Антропологічний вимір вільної особистості» - досліджує свободу як антропологічний маркер на базі власне філософської антропології як спеціальної науки («Модель вільної особистості у філософській антропології»), позицій екзистенціалізму та персоналізму («Екзистенційно-персоналістична традиція визначення людської свободи») та тематичних критичних ревізій («Критика та обмеження антропологічної свободи»).

Теоретико-методологічні засади дослідження.

Теоретичну базу для дослідження складають концепції представників класичної та сучасної філософії, філософської антропології, персоналізму та аналітичної філософії, які включають розгляд категорію свободи та положення вільної особистості з огляду на метафізичні, онтологічні, етичні, антропологічні, соціокультурні аспекти людського буття.

Методологічну базу дослідження складає **філософсько-антропологічний підхід**, який передбачає розгляд свободи як способу буття

людини у природно-культурному світі та комплексну проблематизацію людської свободи як феномену, що інтегрує різні виміри людського буття.

Суттєво зауважити, що *філософська антропологія* у межах поточного дослідження становить саме *методологічний* орієнтир, а не *теоретичну* базу. Відтак, дослідження націлено на репрезентацію феномену вільної особистості за допомогою інструмента філософської антропології, який дозволяє синтезувати різні розділи теоретичного проявлення теми. Тоді як теоретична база включає розробки різних філософських розділів та не обмежена напрацюваннями філософської антропології.

Важливо зауважити, що поняття «вільна особистість» та «людська свобода» надалі буде вживано як синонімічні. Відповідне спрощення буде допущено, у зв'язку із орієнтованістю роботи на реконструкцію цілісного явища, а не на понятєве дослідження категорії свободи, що вимагало б спеціального уточнення кордонів категорій «воля», «особистість», «свобода», «людина».

У межах дослідження застосовано наступні ***методи***:

- *історико-філософський метод,* який застосовано для аналізу класичних та сучасних концепцій філософського дискурсу, що увиразнюють становлення та розвиток проблеми вільної особистості;
- *порівняльний метод,* який застосовано для зіставлення різних аспектів розкриття феномену вільної особистості в академічному дискурсі;
- *аналітичний та синтетичний метод,* які застосовано для визначення центральних аспектів вільної особистості та формування комплексного поняття про цей феномен.

Джерельна база дослідження ґрунтується на міждисциплінарному характері та різносторонньому осмисленні феномену вільної особистості в історії філософії. Використані ресурси можна поділити на кілька груп:

- класичні філософські праці, присвячені проблемі свободи волі та людської природи, зокрема роботи Аврелія Августина, Т. Аквінського, Б. Спінози, Р. Декарта, Г.-В. Ляйбніца, Д. Г'юма, Ф. Шеллінга, Ф. Ніцше, Дж. Ст. Міля; Е. Фромма;
- дослідження, що розкривають феномен свободи у межах філософської антропології та екзистенційної традиції, зокрема роботи М. Шелера, Е. Штайн, А. Гелена, К. Войтили, Е. Кассірера, Ж.-П. Сартра, Е. Муньє, М. Мамфорда;
- праці сучасної соціальної та етичної філософії, що аналізують свободу у контексті суспільства, технологічної цивілізації та моральної відповідальності, зокрема дослідження Г. Арендт, Г. Йонаса. Г. Маркузе, П. Рікера, П. Стросона;
- сучасні аналітичні дослідження проблеми свободи волі, зокрема праці Р. Кейн, Т. О'Коннор, Г. Вотсон;
- праці українських філософів, зокрема А. Єрмоленка, В. Табачковського, В. Гусєва, І. Савинської, у яких досліджуються проблеми свободи, моральної автономії та філософської антропології у контексті сучасної гуманітарної думки.

Сформована теоретико-методологічна стратегія та джерельна база дослідження дозволяють здійснити комплексний аналіз феномену вільної особистості як філософсько-антропологічного явища та увиразнити обрані для цього дослідження аспекти проблеми.

РОЗДІЛ 1

ЛЮДСЬКА СВОБОДА ЯК МЕТАФІЗИЧНА ПРОБЛЕМА

Метафізика досліджує фундаментальні принципи буття, каузальності, першопричин сущого та місця людини у світі. Феномен вільної особистості та питання свободи людської волі безпосередньо пов'язані із темою детермінізму, яка загострює питання можливості вільної людської дії у причинному світі. Тож, метафізичний ракурс дозволяє звернутися до структури причинного порядку світу та уточнити положення людини в ньому, а отже — сформувати необхідний базис для філософсько-антропологічної конструкції феномену вільної особистості.

Постановка метафізичної проблеми вільної особистості тримає в центрі конфлікт свободи та детермінізму. Згідно з детерміністичним порядком світу, кожна окрема дія постає зумовленою попередніми подіями. Звідси випливає питання про можливість свободи у світі, у якому все зумовлено причинами. А відтак, і питання про можливість самовизначення людини у парадигмі природної необхідності. Класичний та сучасний філософський дискурс пропонують різні варіанти тлумачення цієї напруги між людською автономією та закономірним світом природи.

1.1 Класичні підходи до метафізики свободи

Пропонуючи різні погляди на розв'язання проблеми детермінізму, класичні філософські мислителі пояснюють свободу за допомогою інших ґрунтовних конструктів – волі, розуму, душі.

Одне із класичних пояснень метафізичної проблеми свободи пропонує християнсько-теологічний підхід, який вирішує проблему детермінізму, розподіляючи причинність на два рівні – божественний та людський. Таке переосмислення причинності дозволяє зосередити абсолютну каузальність у сфері божественного, та водночас наділити людину внутрішньо вольовою діяльністю, що не залежить від божественної причинності. Звідси свобода

постає передусім властивістю волі. Волюнтаристська модель представляє волю не просто як можливість людської природи, а як першопричину людської дії, активне начало. Класичними мислителями волюнтаристської традиції є Аврелій Августин і Тома Аквінський.

Онтологія свободи у філософії Августина розгортається в контексті морально-теологічних розмірковувань щодо природи добра та зла. Августин пояснює, що у світі, що має благу божественну природу, зло виникає в результаті неправильних вчинків людини - а отже, як наслідок грішного акту людської волі: «душі кращі за [речі], які не можуть грішити, бо вони не мають раціонального та вільного вибору волі» (Augustine, 2010, p. 85). Атрибутом людської особистості є свобідна воля як можливість невимушено обирати. Відтак, у міркуваннях Августина людина не постає сутнісно залежною від божественної природи у своїх вчинках, що визначає свободу як умову моральної відповідальності та водночас існування добра та зла. «Життя керується наглядом божественного провидіння, яке розставляє всі речі по своїх, належних місцях і розподіляє кожному те, що йому належить, згідно з його заслугами» (Augustine, 2010, p. 70). Проте уможливлення тут не означає радикальну постійну залежність людської волі від божественного веління. Августин виводить свободу за межі загального каузального порядку світу та представляє волю як власне причину людських дій.

Тома Аквінський робить суттєве зауваження, додаючи до вольового процесу раціональний аспект. У межах вольового буття людина здійснює розумове пізнання блага, яке впливає на її окремі вчинки: «людина діє за розсудом, бо своєю здатністю сприймати судить, що чогось слід уникати або чогось слід шукати… І оскільки людина раціональна, необхідно, щоб людина мала вільну волю» (Aquinas, 1947, p. 931). Проблему детермінізму волюнтаристи вирішують, розміщуючи людську волю поза загальним устроєм каузального світу та закладають у категорію свободи принцип самодетермінації – воля людини виступає причиною для подальшого акту як

реалізації цієї волі. Водночас така свобода не суперечить абсолютній причинності, яка у середньовічній теології закладається у Богові як першооснові світу – воля складає натомість вторинну причину, яка може діяти автономно.

Концепт волі та його особистісний вимір лягають в основу підходу Декарта, який систему субстанційного дуалізму для вирішення конфлікту свободи та детермінізму. Зокрема, детермінізм Декарт застосовує до фізичної природи, натомість свободу представляє як сутнісну характеристику духу. Визначивши людину та її свободу поза межами світу природної необхідності, у світі духовному, Декарт здійснює суттєву революцію та, за словами дослідника історії метафізики свободи Валентина Гусєва, перетворює «мисляче Я на головний предмет метафізики…свободу підносить до рівня центральної метафізичної проблеми» (Гусєв, 1999, с. 28). У парадигмі Декарта свобода вибору є процесом самовизначення людини, а не випадку, водночас кожен вольовий акт людини є детермінованим та необхідним, утім мова йде не про природну необхідність, а про духовну. Ключовою засадою вільного рішення Декарт вважає відсутність зовнішнього примусу. Божественна благодать та мислення (когіто), згідно з Декартом, впливають на свободу людини, однак не обмежують її, а розширюють горизонт. Більше того, механізм прийняття правильних рішень чи здійснення помилок Декарт ставить в залежність від попередньо набутого знання чи просвітлення: «діапазон волі більший за діапазон інтелекту, я не обмежую його тими ж межами, а поширюю його навіть на речі, яких не розумію… так я обманююся і грішу» (Descartes, 2008, p. 42). Декарт визначає свободу, яка передбачає можливість обирати індиферентне ставлення, як нижчу, недосконалу свободу, зумовлену нестачею обізнаності. Тоді як вища, чиста свобода виключає індиферентність та передбачає дію, що спирається на ясне пізнання предмету. Відтак, людина визначається Декартом як духовний, самодостатній суб’єкт мислення та вільної дії.

Раціоналізоване пояснення метафізики свободи представляє також Бенедикт Спіноза. У працях Спінози запропоновано систему універсального детермінізму, тобто світ, у якому постійно діє стійка каузальність, що спирається на існування природної необхідності, Абсолюту, Бога. Такий строго детермінований світ заперечує можливість свободи як вільного людського вибору, а людська переконаність у свободі власної волі, на думку Спінози, означає лише неусвідомлення реальних причин людського буття: «Люди помиляються, вважаючи себе вільними, і це переконання полягає лише в тому, що вони усвідомлюють свої дії та не знають причин, якими вони визначаються» (Spinoza, 2002, p. 264). Утім, заперечення свободної волі людини не означає заперечення свободи як такої. Спіноза поєднує поняття свободи та необхідності у визначенні Абсолюту, що дозволяє йому пояснити світ як нерозривну єдність та взаємозалежність цих діалектично протилежних категорій. Отож, чиста свобода виявляється у необхідності власної природи, самопричинності. Звідси слідує пояснення чистої свободи виключно у зв'язку із Абсолютом або Богом, який постає природною причиною себе та всього сущого. Водночас людська свобода можлива лише як модус, який проявляється у детерміністичній системі в процесі пізнаваного усвідомлення природної необхідності. Функціонально суттєвим елементом вольової системи Спінози є розум, адже саме розумове пізнання дійсно вивільнює людину, роблячи її незалежною від речей зовнішнього світу та примусу: «Вільна людина…живе виключно за велінням розуму» (Spinoza, 2002, p. 355). Розумове пізнання стверджує людське усвідомлення природної необхідності таким чином наближуючи модусну людську свободу до абсолютної.

Людська свобода постає частиною причинного порядку світу і в системі Готфріда Ляйбніца. Однак у цій системі детермінований світ не покладається виключно на абсолютну необхідність, а допускає спонтанність та випадковість: «Наша воля перебуває в стані індиферентності, на відміну від необхідності: вона має силу діяти інакше або взагалі призупинити свою дію, причому кожна альтернатива є і залишається можливою» (Leibniz, 2007, p. 20).

Водночас заперечення строгої логічної необхідності не означає в Ляйбніца безпідставність світу – все має свою достатню причину або підставу, однак не завжди вона постає відомою нам (Leibniz, 2007, pp. 22-23).

Відтак, кожна вільна людська дія матиме свою підставу та мотив, однак зберігатиме свою свободу. Свободу суб'єктивного акту Ляйбніц обумовлює внутрішньою незалежністю монади від зовнішнього примусу – такий внутрішній принцип дії суб'єкта уможливлює спонтанність, необхідну для реалізації свободи. Як і Спіноза, фундаментальним атрибутом реальної людської свободи Ляйбніц увиразнює розум або інтелектуальність, яка проявляється в акті усвідомлення людиною своїх дій, виборів та мотивів. Тому усвідомлена або інтелектуальна спонтанність дозволяє людині здійснювати якісні вільні вчинки, та не суперечити при цьому детермінованому порядку світу.

Можна дійти до висновку, що класичні підходи до метафізики свободи долають опозицію детермінізму та свободи шляхом переосмислення причинності як такої та визначення каузального порядку (через систему розведення божественного та людського чи фізичного та душевного), який не заперечує, а навпаки - уможливлює свободу. Водночас класичні відповіді на метафізичне питання стверджують Людину як онтологічно вільного актора та раціонально-вольового носія моральної відповідальності, що проявляє свою сутність у межах впорядкованої структури буття.

1.2 Сучасні моделі метафізики свободи: компатибілізм та інкомпатибілізм

Модерний дискурс пропонує розв'язання метафізичної проблеми свободи у межах дискусії між компатибілізмом та інкомпатибілзмом. Змістовну збірку сучасних позицій щодо метафізики свободи запропоновано Гарі Ватсоном (Watson, 1982). Звернімося до неї, аби навести приклади основних флангів сучасної дискусії.

Згідно з поглядом інкомпатибілістів, свобода та детермінізм постають несумісними. Отож, звідси походять два можливі варіанти відповіді на метафізичне питання – буття ґрунтується або на детермінізмі без свободи, або на свободі без детермінізму. Центральний приклад та обґрунтування інкомпатибілістської позиції представлено у погляді Пітера ван Інвагена – на прикладі статті «The incompatibility of free will and determinism». Дослідник формалізовано доводить свій аргумент щодо несумісності свободи та причинності, спираючись на детерміністичну конструкцію, згідно з якою, людські дії постають логічним наслідком подій минулого та законів природи. Інваген зауважує, що ми не можемо контролювати ні минуле, ні закони природи, а звідси доходить висновку, що у випадку істинності детермінізму, свобода волі не є можливою (Inwagen, 1982, p. 58). При цьому, частина інкомпатибілістів, спираючись на цей теоретичний фундамент, ставлять під сумнів детермінізм, запевняючись у істинності свободи, а частина – категорично заперечують свободу, «жорстко» підтримуючи каузальність.

За формулою радикального інкомпатибілізму Томас Нагель у статті «Moral luck» досліджує свободу через поняття моральної відповідальності та розкриває її фактичну залежність від неконтрольованих людиною факторів, тобто від випадковості (Nagel, 1982, p. 175). «Чи досягнемо ми успіху чи невдачі в тому, що намагаємося зробити, майже завжди залежить від факторів, що знаходяться поза нашим контролем» (Nagel, 1982, p. 175). Замість чистого метафізичного поняття свободи Нагель досліджує його етичний аспект – відповідальність – та на прикладі практики людського вчинку встановлює онтологічну неможливість свободи як здатності чинити морально відповідальні, а отже контрольовані вчинки. Цю неможливість Нагель пов’язує із детерміністичним порядком світу та неможливістю регуляції «моральної вдачі», яка завжди залежить чи від наслідків, чи від обставин, чи від характеру. Нагель доходить до радикального висновку про те, що «детермінізм скасовує відповідальність» (Nagel, 1982, p. 185).

Позиція компатибілістів спирається на те, що навіть якщо детермінізм істинний, він не становить загрозу існуванню свободи. Допускаючи і свободу,

і детермінізм, компатибілісти вирішують метафізичне питання свободи шляхом заміщення конфлікту свободи та детермінізму іншими засадами свободи. Відтак, у фокусі компатибілістської аргументації часто постає особа як виконавець дії та власне носій свободи, а дослідження порядку реалізації людської волі допомагає з'ясувати, що детермінізм та свобода, усе ж, сумісні. Варто зауважити, що теоретичну базу компатибілізму становить позиція Девіда Г'юма, згідно з якою свобода та необхідність не заперечують одна одну. Зокрема, цю точку зору представлено у праці «An Enquiry concerning Human Under». Міркування Г'юма описують парадигму, у якій необхідність обумовлює певну регулярність каузальних зв'язків, а свобода водночас виступає можливістю людини, згідно з власною волею, а не зовнішнім примусом: «Під свободою ми можемо мати на увазі лише здатність діяти чи не діяти відповідно до визначень волі… ця гіпотетична свобода універсально дозволена кожному, хто не є в'язнем і не в кайданах» (Hume, 2007, p. 69). Прикладом сучасного компатибілізму можна назвати міркування англійського дослідник Альфреда Еєра, який також схильний розв'язувати центральну метафізичну проблему свободи шляхом переосмислення як сутності свободи, так і її зв'язку із детермінізмом – як у статті «Freedom and necessity». Зокрема, філософ зауважує на тому, що помилковим є погляд на свободу як безпричинність, оскільки випадковість або індетермінізм не рятують людську волю. На противагу протиставленню свободи та причинності, Еєр пропонує протиставлення свободи та примусу. Кожна дія може мати свою причину, однак не кожна причина обов'язково містить примус, який заперечує вільну людську дію. «…сказати, що мою поведінку можна передбачити, не означає сказати, що я дію під примусом» (Ayer, 1982, p. 23). Відтак, Еєр доходить до висновку, що свобода та детермінізм не заперечують одне одного. Отож, людина тут постає носієм свободи та власником власної волі, яка скеровує ту чи іншу дію. Водночас, окрім внутрішньої волі на окрему дію суб'єкта впливають зовнішні чинники, які можуть становити загрозу примусу та спричиняти дії, не регульовані чистою волею їхнього агента. Можна помітити,

що аналіз механізму зовнішнього примусу як такий виводить дискурс у сферу людської відповідальності та інтерсуб'єктивного світу. Тож, вирішення питання можливості свободи тут перетинає кордон метафізики та онтологічних пояснень, покладаючи розв'язання проблеми на інші, більш практичні філософські розділи.

Внутрішню напругу сучасного дискурсу щодо метафізики свободи можна увиразнити на прикладі філософування у середині родини Стровсонів. Стровсон старший, Пітер Стровсон, трансформує онтологічне представлення категорії свободи у соціальний простір, простір взаємної дії та відповідальності, що яскраво представлено у статті «Freedom and resentment». Згідно з його міркуваннями, свобода як така проявляється через життя індивіда в соціумі та зокрема через ресентимент (Strawson, 1982, pp. 62). Аргументація старшого Стровсона повністю виводить визначення свободи із онтологічного простору у практику людського волевиявлення, що відповідає аналітичному компатибілістському підходу. Натомість син Пітера , Гален Стровсон, зовсім інакше пояснює можливість свободи – зокрема, схиляється до її радикального заперечення, що властиве песимістичному або жорсткому інкомпатибілізму. У своїй аргументації з праці «Freedom and belief» молодший Стровсон також звертається до визначення свободи через агента дії, людську особистість. Утім, покладаючи у сутність свободи фактор людського саморегулювання, самоствердження та усвідомленої відповідальності, Гален Стровсон доводить, що повноцінна саморегуляція та самотворення людини не є можливою, а отже, постає неможливою і свобода. Сконструювавши набір суттєвих ознак «вільного агента» (повна самосвідомість, інтегрованість, здатність обирати, раціональність або цілеспрямованість, здатність повністю та самостійно усвідомлювати свій вибір, вважати або сприймати себе як вільних), Стровсон доходить до висновку, що визначення вільного агента описує лише необхідні умови для існування свободи, однак їхня фактична реалізація є неможливою: «як може здатися очевидним, неможливість справжнього самовизначення означає, що ми не є справді відповідальними, зрештою, вільними агентами,

тоді… умови вільного агентування є в кращому випадку лише необхідними умовами» (Strawson, 1991, p. 305).

Отже, опозиція компатибілізму та інкомпатибілізму пропонує протилежні відповіді на питання про сумісність детермінізму та свободи. Сучасний аналітичний компатибілізм прагне захистити фактичну свободу, при цьому вимушений відходити від онтологічного обґрунтування свободи та застосовувати спекулятивний підхід, відходячи від метафізики до сусідніх галузей антропологічної практики. Тоді як інкомпатибілізм наполягає на метафізичному статусі свободи, що унеможливлює свободу у світі детермінізму.

Варто підсумувати, що класичні та сучасні підходи до метафізики свободи відрізняються ставленням до центральної опозиції свободи та детермінізму. Класичні підходи тяжіли до обґрунтування свободи шляхом переосмислення причинності як такої, що не обмежує можливість людської волі – зокрема, за допомогою раціоналістичних та волюнтаристських акцентів. Сучасний дискурс пропонує більш спеціальні дослідження метафізики свободи, що простягаються в антиномії компатибілізму та інкомпатибілізму. Актуальні підходи постають більш полярними та теоретично чіткішими, порівняно з класикою. Метафізичні кордони теми змушують дослідників робити вибір – або свобода, або детермінізм (як інкомпатибілісти). Тоді як прийняття обох категорій вимагає розмиття меж метафізики до сусідніх галузей (як компатибілісти). Так чи інакше, рецепції метафізики свободи відіграють вагому роль у представленні феномену вільної особистості як філософсько-антропологічного явища, оскільки обґрунтовують онтологічні передумови та можливість особистісної свободи як такої.

РОЗДІЛ 2
АНТРОПОЛОГІЧНИЙ ВИМІР ВІЛЬНОЇ ОСОБИСТОСТІ

Антропологічний розділ зосереджує увагу на питанні про Людину та структурі її буття у світі. Відтак, основною антропологічною проблемою феномену вільної особистості варто вважати свободу як модальність буттєвої структури людської істоти. Звідси випливає кілька точок напруги у визначенні вільної людської екзистенції: між світом природи та свободою, між соціальним індивідом та особистістю.

2.1 Модель вільної особистості у філософській антропології

Новостворений у XX ст. дискурс філософської антропології безпосередньо спеціалізується на визначення Людини, її способу буття та свободи в структурі людського життєсвіту. Тож, звернімося до концепцій експертів цього напрямку, аби пояснити на базі них конструкт свободи.

Варто почати з того, що філософи-антропологи вводять поняття людини як «незавершеної істоти». Специфічна «незавершеність» конструює антропологічну відкритість до світу, яка увиразнює людину у системі природи. Відкритість у цьому контексті становить ґрунтовну передумову людської свободи, адже свідчить про схильність людини до вільного самоформування, здатність бути вільним індивідом. Необхідною умовою для такого особистісного визначення є дистанціювання людини від рівня природи як безпосередньо даної парадигми – саме антропологічний вихід за межі природнього створює простір для людського самоконструювання і реалізації свободи. Водночас категорія свободи тут не просто формулює можливість чи здатність людини до вільних актів, а породжує динамічний процес самоформування та самоствердження особистості – через акти свободи людина конституює себе як особистість. Відтак, антропологічний простір становить світ вільних індивідів, які постійно увиразнюють себе у актах свободи. Утім, кожне індивідуальне самопозиціонування не існує окремо, а

постає часткою загального світу людини, як певної культурно-антропологічної системи.

Класик філософської антропології Макс Шелер розкриває антропологічну незавершеність або відкритість крізь поняття духу Geist, який виводить людську істоту за межі біологічного виміру: «Людина…відкрита до світу. Стати людиною — це бути піднесеним до світової відкритості завдяки чесноті духу» (Scheler, 2009, p. 28). Власне дистанціювання здійснюється через специфічну антропологічну поведінку щодо істотних інстинктів – людина, згідно з Шелером, має здатність казати «ні», а отже, відокремлювати себе від рівня біологічної необхідності та конструювати власні кордони (Scheler, 2009, pp. 39–40). Дух звільняє людину від обмежень, пов'язаних із психофізичною природою, і «відв'язує» її від конкретного середовища (Sheler, 2009, pp. 26-28). Дух – це запорука самосвідомості, здатність до рефлексії та визначення власного «Я». Людина пізнає себе та стверджує своє існування у свідомій взаємодії зі світом об'єктивних речей. Особистісне самоусвідомлення відкриває для людини і простір морального – можливість вільного поведінкового та ціннісного вибору. Саме в таких виборах людина виявляє себе і свободу у зовнішньому світі, а особистісні дії постають формою вираження свідомого буття назовні. Відтак, духовна людина здатна нести відповідальність за себе та свої дії. Спосіб буття вільної людини стверджується, згідно з Шелером, крізь духовні акти: «Людина є постійно самовиконуваною - впорядкованою структурою актів (і по суті специфічною структурою)» (Scheler, 2009, p. 34).

Інший класик філософської антропології Арнольд Гелен описує антропологічну «недостатність» більш буквально. Гелен пояснює людину як певною мірою слабку істоту, яка, на відміну від тварин, не має стійких формул поведінки та не володіє сильними інстинктами, які могли б полегшити її виживання у природньому біологічному середовищі: «завдання людини подвійне: саме тому, що вона «відкрита для світу», вона повинна відкривати,

освоювати та опрацьовувати незвичайну повноту світу без допомоги інстинктів» (Gehlen, 1988, p. 152). Відповідне положення людини у світі природи змушує її шукати рішення для виживання та продукувати свої власні моделі поведінки. Власне, тут і починається антропологічна необхідний процес творення, а отже, і ствердження людської свободи. Суттєво, що Гелен вбачає можливою таку вільну саморегуляцію людської істоти виключно у цілісній інституціональній системі. Соціальні інституції, на погляд Гелена, вводять певну сталість у простір хаотичного людського волевиявлення та допомагають людськими актам свободи набувати більш стабільних форм та системного застосування у світобутті. Гелен відзначає: «Якщо інституції зруйнуються, то ми одразу ж станемо свідками високого ступеня непередбачуваності та невизначеності, відсутності захисту в поведінці від стимуляції, яку тоді можна було б правильно охарактеризувати як інстинктивну» (Gehlen, 1988, p. 71). Виходить, що без інституцій людина повертається до первинного слабкого стану в природній необхідності, виживання в якому спирається на недостатньо сильні інстинкти та неорганізовану свободу. Гелен зауважує, що антропологічний вимір свободи стверджується у здатності відходити від вільного реагування «тут і зараз», у здатності вільно мислити про бажане та реалізовувати заплановане. Відповідне ствердження свободи вимагає допоміжних систем людського мислення – мови та інтерпретації: «завдання інтерпретації світу та ініціювання запланованої діяльності в ньому спочатку отримує повну свободу в посередництві мови, яка звільняє нас від тут і зараз і дозволяє нам змінювати нашу точку зору на світ за бажанням» (Gehlen, 1988, p. 225).

Згадана в Гелена вагомість мови як символічної структури також має комплексне представлення у концепції Ернеста Кассірера. Кассірер пояснює людину саме як символічну істоту, яка дистанціюється від біологічного світу, конструюючи свою символічну парадигму. Таке дистанціювання відбувається у процесі пристосування до первинного навколишнього середовища та конструювання символічних форм людського життя, які організовуються в

історії культури. «Символічне мислення та символічна поведінка є одними з найхарактерніших рис людського життя…весь прогрес людської культури ґрунтується на цих умовах» (Cassirer, 1944, p. 45). Звідси слідує, що і людська свобода, згідно з Кассірером, розгортається в межах символічного способу проживання. Однак, варто зауважити, що буття людини крізь символічну парадигму зовсім не означає постійне ствердження свободи у кожному із символічних проявів. Кассірер розрізняє різні типи основоположних для людини символічних форм (міф, релігія, мова, наука, мистецтво тощо), які пропонують різний ступінь можливості реалізації людської свободи. Зокрема, свобода стверджується у здатності до рефлексії над власною сутністю та символічним проявом - у здатності абстрагуватися від конкретної символічної системи та ідентифікувати себе як індивіда, що вільно обирає та свідомо стверджує себе у тих чи інших символічних формах. До прикладу, у символічній системі міфу представлено мінімальну дистанцію між індивідуумом та символічною системою – міфічний символ вимагає максимальної концентрації свідомості людини на ньому, а отже – свобода тут є мінімізованою. Релігія як історична заміна міфічної системи постає вагомим «конструктором» свободи, однак мова тут йде не про власне людську свободу, а ідеалом свободи, нав’язаний сильною символічною системою: «Усі вищі етичні релігії… виявляють глибше почуття релігійного обов'язку, яке замість того, щоб бути обмеженням чи примусом, є вираженням нового позитивного ідеалу людської свободи» (Cassirer, 1944, p. 142). Відповідно і релігія хоч і створює нове почуття свободи для вірянина, однак фактично не дозволяє вільну діяльність індивідуума як таку. Якщо ж проаналізувати структуру реалізації людини у системах мови, науки чи мистецтва, то можна проспостерігати інший рівень залежності індивіда від символічного простору. Згадані напрямки уможливлюють дистанцію між індивідуумом та символом – як дозволяє митцю користуватися творчістю як унікальним «засобом самозвільнення» (Cassirer, 1944, p. 191), а науковцю чи іншому мислителю вільно конструювати різні форми математичної символіки, помірковано

користуючись інтелектуальною інтерпретацією (Cassirer, 1944, p. 275). Отож, свободу в Кассірера представлено не просто способом людського існування, а здатністю до саморефлексії у досвіді свого символічного буття – антропологічної здатності до усвідомлення, інтерпретації, зваженого ствердження чи трансформації своєї символічної дійсності.

Отже, філософська антропологія представляє феномен вільної особистості, розкриваючи свободу як фундаментальний конструкт людського буття, який ґрунтується на природній слабкості людини у біологічному світі та необхідній потребі в самовизначенні заради виживання. Відтак, людська свобода тут стверджується у динамічному процесі самотворення та самореалізації особистості у світі. Водночас вільний процес самотворення супроводжується заходами систематизації та обмеження, які виникають у людському просторі культури та соціуму. Тож, філософсько-антропологічна відповідь на питання свободи заохочує послідовний розгляд вільної особистості не в суто антропологічному, а в соціо-етичному розділі.

2.2 Екзистенційно-персоналістична традиція визначення людської свободи

Екзистенціалізм та персоналізм схильні ставити в центр дискурсу людину як суб’єкта існування у свободі, самопокладанні та відповідальності. Здається доречним оглянути ці погляди інтегрально, аби підсумувати антропологічне визначення свободи як власне способу буття особистості.

Класик екзистенціалізму Жан-Поль Сартр у творі «Буття та ніщо» описує онтологічну структуру людини як «буття-для-себе», яка стверджує принцип радикально самостійного конструювання людської особистості. Відтак, Сартр абсолютизує і людську свободу, на яку покладається особистісне самотворення, що розгортається в процесі проживання свого існування. Звідси свобода постає сутнісною характеристикою людської природи і власне складає спосіб людського буття. Водночас особистісна свобода у Сартра виступає однозначно визначеною рисою людської істоти, а не потенцією, якою в

окремому випадку можна скористатися. Фундаментальність антропологічної свободи у Сартра досягає рівня «приреченості», людина просто не може не бути вільною: «Свобода є для себе власною межею. Бути вільним означає бути приреченим бути вільним» (Sartre, 1956, p. 129). При цьому свобода тут не породжує константність як стійкий стан «вільної особистості», а натомість зумовлює динамічний процес постійного вільного творення. Як зауважує Сартр, у процесі самотворення особистісна свідомість має вміти заперечувати те, що начебто існує, тобто казати «ні» ходу речей навколо. Така здібність дозволяє створити дистанцію між власною свідомістю та будь-якими зовнішніми фактами чи обставинами, ствердивши таким чином стан свободи, спрямований до істинно незалежного творення себе через абсолютно вільний та самовідповідальний вибір. Тобто ствердити вільне людське «буття», а не загубитися у визначеному речовому «ніщо». Утім, реалії людського буття в усталеній системі постійно провокують вільну людину прив'язатися до речей навколо та ствердити цінність свого буття: «Цінність переслідує свободу…«я», «для-себе» та їхній взаємозв'язок знаходяться в межах безумовної свободи – у тому сенсі, що ніщо не робить цінність існуючою» (Sartre, 1956, p. 94). Оскільки воля та пристрасті «знищують фактичність», то вони наповнюють визначення людської свободи, адже стверджують існування буття, необхідного для самого себе. Схильність знаходити пояснення свого існування в зовнішньому бутті Сартр тлумачить лише як спроби втекти від власної свободи та віднайти зовнішні важелі для виправдання перед-визначеності певних своїх дій, апелюючи до обставин, минулого, характеру, Бога чи природи. У таких ситуаціях, згідно з логікою Сартра, людина заперечує свою онтологічну сутність і замість «буття-для-себе» удає себе за просту визначену річ, «буття-в-собі»: «якщо ми визнаємо, що обставини вирішують за мене…ми тим самим придушуємо будь-яку свободу…абсурдно стверджувати, що воля є автономною, коли вона проявляється, але зовнішні обставини суворо визначають момент її появи» (Sartre, 1956, p. 444).

Емануель Муньє по-іншому конструює систему особистісного становлення. Першочергово персоналістична концепція Муньє виводить особистість на духовний рівень – у своїй живій духовній реальності особистість вільно здійснює себе. Особистісна сутність певною мірою духовно визначена, адже має певне покликання та потребує свободи для свого вільного прояву у реальності. При цьому, маючи можливість бути вільним, згідно з Муньє, людина має самостійно обрати свободу: «Саме людина робить себе вільною, спочатку вибравши це; але ніде вона не знаходить свободи, даної чи встановленої: і ніщо у світі не гарантує їй свободи» (Mounier, 1952, p. 56). На відміну від Сартра, Муньє уникає ізоляції вільної особистості, адже свобода як така, згідно з його міркуванням, стверджується саме через світ навколо та залежить від багатьох факторів, окрім індивідуального особистісного визначення. «Я є щось, дане мені, і світ існував до мене. Оскільки мій стан такий, моя свобода сама по собі визначається низкою факторів, деякі з яких виникають з мене самого, обмеження мого індивідуального буття; інші притаманні світу, необхідності, що обмежують, і цінності, що спрямовують мою свободу» (Mounier, 1952, p. 57). Відтак, особистість як така реалізовується крізь відношення до іншого, через поняття відповідальності та міжособистісної солідарності: вільна людина постійно відповідає на поставлені світом запитання (Mounier, 1952, p. 64).

Отож, екзистенційно-персоналістичний погляд пропонує антропологічно цінне визначення вільної особистості, адже представляє свободу не як людську рису чи властивість, а як спосіб буття людської істоти, що проявляється у процесі буттєвого самоствердження. Утім, залежно від конкретної концепції, різниться характер особистісної екзистенції, що уможливлює свободу: якщо Сартр ізолює вільне особистісне буття від зовнішньої фактичності, то Муньє описує ствердження екзистенційної свободи крізь міжособистісний простір.

2.3 Критика та обмеження антропологічної свободи

Аналіз антропологічного виміру феномену вільної особистості вимагає окремого розгляду песимістичної філософії свободи. Окремі критичні ревізії порядку вільного існування індивідууму демонструють свободу як вразливу точку людського способу буття.

Нігілістична парадигма Фрідріха Ніцше у контексті загальної критики традиційної моралі піддає осуду і класичне уявлення про свободу. У «Сутінках ідолів» Ніцше аналізує конструкт вільної волі, тобто свободу як можливість обирати між добром-злом та водночас брати на себе відповідальність. На погляд Ніцше, волюнтаристська свобода має на меті ніщо інше як контроль над особистістю та за своєю сутністю заперечує вільний вибір як такий, підпорядковуючи його контролю загальної системи моралі: «поняття «свободи волі»… найбільш лихий фокус теологів, який лише є, щоб зробити людство «відповідальним», тобто залежним від них самих..» (Ніцше, 2020, с. 123). Конструйований у концепціях багатьох згаданих мислителів про свободу вільний суб'єкт, який самопокладає та виводить себе за межі простору біологічних імпульсів та інстинктів, зазнає критики Ніцше. На противагу автономному поза-імпульсному «Я», що стверджує себе у вільних діях, Ніцше вводить сильне інстинктивне «Я», що тяжіє до влади. Тож, Ніцше не позбавляє розвинену людину звички тяжіти до своїх інстинктів, а навпаки закликає свідоміше оцінити антропологічну залежність від фундаментальних імпульсів, зокрема від центрального з них – інстинкту панувати, мати владу. Саме на базі цієї природної схильності людини Ніцше пояснює нову свободу – як форму влади людини над собою, що передбачає постійне опановування себе. Ніцшеанське панування над собою означає особистісне перевершення себе, але не як вихід із біологічного середовища (що є притаманно класичним антропологічних концепціям), а як відмежування себе від соціальної маси та вкоріненої в ній моралі – як дозвіл інстинкту влади (який вимагає боротьби) превалювати над усіма іншими антропологічними тяжіннями: «Це воля до

власної відповідальності… Вільна людина - воїн» (Ніцше, 2020, с. 165). Звідси слідує висновок про те, що свобода в Ніцше не становить базовий атрибут людського буття, а радше – ексклюзивну особистісну рису. Тож, згідно з Ніцше, норму складає людська несвобода, тоді як здобуття свободи стверджується у подоланні, перевершенні норми, маси чи «стада». Відтак, ідеал свободи втілено у класичному ніцшеанському конструкті «надлюдини» - сильної особистості, яка у постійному підкоренні себе та боротьбі здатна перевершувати устрій масової думки та дії, а відтак – постає причиною самої себе та творцем нових, власних цінностей. Отже, Ніцше реконструює поняття свободи шляхом нищівного руйнування традиційної свободи як свободи волі та здатності обирати між добром та злом. Натомість нова ніцшеанська свобода виростає як сила, влада, самоперевершення і творча могутність особистості.

Прикладом психоаналітичної критики людської свободи є праця «Втеча від свободи» німецького філософа Еріха Фромма. Проблему свободи Фромм вводить в межах розгортання тенденції індивідуалізації, до якої прийшов модерний світ на противагу попередній моделі стійкої приналежності людини до тої чи іншої соціально-культурної структури (громадський статус, релігія, клас тощо). Відтак, модерна індивідуалізація постає як звільнення особистості від фіксованого устрою, підпорядкованого тому чи іншому розділу буття. Фромм зауважує, що звільнена особистість потребує подальшого ствердження своєї свободи, реалізації власного, тепер вільного «Я» зовні. Утім, потрібна особистості реалізація не є легкодосяжною у модерних реаліях – адже система, попри те, що уможливлює індивідуалізацію, не створює сприятливих умов для особистісної самореалізації, творчості та самопокладеної відповідальності. Звідси свобода, від якої можна було очікувати відчуття полегшення, постає психологічним тягарем для особистості, яка переживає самотність та безсилля свого «Я» перед системою. Натомість «безпека» та гарантії, зрозумілі правила та інструкції для особистості панують в соціально-культурних структурах, які, утім, поглинають особистісну автономію та підпорядковують індивідуума власній нормі та визначеній колективній ідентичності. Відтак, Фромм

відслідковує тяжіння вільних позбавлених обов'язків особистостей до втечі від своєї свободи: «Виникають потужні тенденції втекти від такої свободи в підпорядкування або певні стосунки з людиною та світом, які обіцяють полегшення від невизначеності, навіть якщо це позбавляє індивіда його свободи» (Fromm, 2013, p. 27). Тому формально вільні особистості масово знаходять спасіння в межах авторитарних структур (масова думка, норма речей, панівні ідеології та релігії, модель панування сильного над слабшим тощо), які організовують особистісне життя та відповідальність, «захистивши» тривожну та розгублену індивідуальну свободу в своїх системних «кайданах». Іншим порятунком від безвихіддя звільненої від обов'язків особистості Фромм називає «повну байдужість», яка компенсує складність реалізації вільного «Я» простою бездіяльністю.

Тож, Фромм увиразнює проблемне співвідношення негативної свободи як «свободи від» та позитивної свободи як «свободи для»: складність практичної «звільненої» свободи провокує суб'єкта «свободи від» як завгодно уникати продуктивної «свободи для». Якщо провести паралель із ніцшеанською свободою, то можна зауважити, що дослідження Фромма лише підкріплює ексклюзивний характер повністю вільної особистості (певною мірою «надлюдини»), яка не просто здобуває негативну свободу, заперечуючи традиційну норму, а перевершує свою слабкість у боротьбі за фактичне ствердження свободи та перетворення її на продуктивний особистісний конструкт. Варто зауважити, що, хоча Фромм і визначає індивідуалізацію як виразну рису Модерну, утім пояснює і базову форму поняття «свободи від», притаманну людській природі як такій. Людина здобуває початкову форму негативної свободи у ході звільнення від біологічного середовища та інстинктивного способу життя – тоді людина здобуває самосвідомість та базовий стресовий «тягар свободи», що уможливлює подальшу розмову про свободу в ході історії.

Доречно помітити також Фроммівський акцент на соціумі, що формує каркас для розгортання складних психологічних механізмів двох свобод: «Межі зростання індивідуації та «я» встановлюються частково індивідуальними умовами, але по суті - соціальними умовами» (Fromm, 2013, p. 23). Згаданий акцент відтворює потребу розгляду етико-соціального сегменту як практичного увиразнення антропологічних засад.

Отож, критичні підходи до оцінки свободи як антропологічної характеристики демонструють свободу як проблему людського способу життя за визначенням, яка становить не базову рису, а потенцію та точку напруги для особистісного буття. Згідно з критичною візією, антропологічна свобода є не даністю, а викликом, що вимагає прояву сили та переживання постійної боротьби – із світом навколо та власною особистістю в середині.

У підсумку до розгляду антропологічного аспекту вільної особистості варто зазначити, що свобода становить ґрунтовний конструкт для визначення Людини як такої та уточнення її способу життя. Мислителі філософської антропології пояснюють свободу через людську природну відкритість та незавершеність, яка зумовлює антропологічну потребу виокремлення із біологічного середовища через культурно-символічну діяльність. Екзистенційно-персоналістична позиція загострює ідею свободи як власне порядку антропологічного існування – тобто ідею свободи як фундаментальної екзистенції особистості, що увиразнюється через порядок людської самоідентифікації та усвідомлення свого відношення до світу навколо. Критичні ревізії антропологічного спрямування висвітлюють свободу як виклик людської екзистенції та зауважують на психологічній специфіці антропологічного переживання свободи в особистісній боротьбі. Послідовне продовження розмови про свободу як антропологічну відкритість, самовизначеність та складний спосіб буття становить площина практичної реалізації свободи. Відтак, спрямуймося в етико-соціальну парадигму.

РОЗДІЛ 3
ЕТИЧНИЙ ВИМІР ВІЛЬНОЇ ОСОБИСТОСТІ

Етичний вимір феномену вільної особистості зосереджує увагу на практиці реалізації метафізично зумовленої та антропологічно обґрунтованої свободи. Водночас простір практики як такий активно трансформує розмову про феномен свободи із дискусії про абстрактно-суб'єктивне до міркувань про інтерсуб'єктивний простір людської відповідальності та дії. Тож, практична реалізація особистісної свободи торкається простору людського співжиття та провокує низку морально-соціологічних проблем: яким чином співвідноситься індивідуальна автономія та моральна відповідальність; що саме зумовлює нормативну навантаженість свободи; як окреслено межі особистісної свободи у міжособистісному світі тощо. Ці питання складають предмет етичного дослідження феномену вільної особистості та знаходить свої пояснення на різних етапах історії філософії.

3.1 Кантівська мораль як нормативне ядро етики свободи

Фундаментальну формулу філософії Іммануїла Канта складає синтез понять індивідуальної автономії, морального закону та людської гідності, що є ґрунтовним джерелом нормативного ядра етичного виміру феномену вільної особистості.

В «Основах метафізики моральності» Кант ставить знак рівності між людською волею та здатністю раціональної людської істоти діяти відповідно до законів. Звідси випливає проблема об'єктивного та суб'єктивного рівнів життя людини та залежності волі від розуму на кожному з них. Згідно з міркуваннями Канта, чиста раціонально обґрунтована воля покладається виключно на об'єктивно необхідний закон, втілюючи його в діях як практично необхідний, незалежно від суб'єктивних факторів. У тому ж випадку, коли «розум сам по собі не визначає адекватно волю» об'єктивний принцип піддається модифікації за рахунок впливу суб'єктивного стимулу чи схильності та постає суб'єктивно умовним (Kant, 1998, p. 24). Своє пояснення

механізму вольової діяльності Кант підкріплює введенням поняття категоричного імперативу, що становить універсальний моральний закон, на який покладається раціонально чиста людська воля, що ігнорує будь-які суб'єктивні схильності. Один з варіантів формулювання категоричного імперативу у Канта звучить наступним чином: «дійте так, ніби максима вашої дії має стати вашою волею універсальним законом природи» (Kant, 1998, p. 31). Кант наголошує на принципі універсальності, який і схиляє до пріоритетного розгляду об'єктивної мети як загального принципу живих істот, а не суб'єктивних випадків із досвіду, який хоч і описує конкретні практичні приклади, але виявляється частковим, обмеженим та за визначенням залежним від об'єктивної моралі (Kant, 1998, p. 21). Звідси, універсалізація постає характеристикою кантівської свободи, що реалізовується у людській вольовій дії. Тож, свобода в Канта однаково належить кожній розумній істоті, а людина виступає суб'єктом співжиття з іншими в одному моральному просторі.

Кант встановлює поняття об'єктивності мети людства, розрізнюючи суб'єктивні цілі як втілення фактичних бажань та об'єктивну мету як те, що має бути метою, незалежно від окремих суб'єктивних хотінь – загальний моральний закон. Водночас суттєво, що реалізація морального закону в Канта охоплює як об'єктивний, так і суб'єктивний рівні. При цьому фундаментальним рівнем є об'єктивний, адже обґрунтовує універсальну форму морального закону та диктує центральну мету людського буття. Тоді як на суб'єктивному рівні універсалізований, а отже – моральний, закон набуває досвідного втілення, підпорядковуючи собі окремі цілі індивідууму, який незалежно від конкретних емпіричних деталей орієнтується на вищу самоціль. У такому контексті взаємодії об'єктивного та суб'єктивного рівнів реалізації категоричного імперативу Кант представляє людську волю як самозаконодавчий центр та стверджує автономію раціональної моральної істоти (Kant, 1998, p. 39).

Варто зауважити, що хоча у визначення волі та свободи Кант закладає принцип категоричного імперативу, утім це не означає, що дія, що суперечить універсальному не стверджує людську свободу. Кант наголошує на «особливій природній конституції» людської істоти, яка зумовлює залежність людини від суб'єктивних стимулів та схильностей (Kant, 1998, p. 34). Така суб'єктивна залежність зумовлює здатність людини «діяти інакше» та постійно обирати між чистою моральною волею та емпірично зумовленою свободою. У цьому виборі і стверджується поняття відповідальності, яка стверджується у кожному вольовому акті людської істоти. Утім, свобода вибору як здатність діяти всупереч категоричному імперативу не є проявом справжньої свободи, а лише способом її викривленої реалізації. Викривлення в цьому контексті зумовлено природною «гетерономією» людини, що провокує виведення вольового рішення із сильної та універсальної сфери раціонального у нестабільну та залежну досвідну, а отже — формування «суб'єктивного принципу» дії на противагу категоричному імперативу. Отож, Кант протиставляє людську автономію як сильну самовладність людського розуму та гетерономію як вольову подразливість людської істоти в досвіді (Kant, 1998, p. 40). Звідси слідує, що автономна воля не описує даність людської істоти, а формулює лише здатність діяти всупереч природним схильностям.

Можна підсумувати, що кантівська етико-орієнтована система визначення свободи містить вагоме філософсько-антропологічне значення, адже описує людину як самотворчу особистість, яка постійно стверджує себе через вибір між раціональною моральністю та емпіричними схильностями; людину як суб'єкта міжособистісного життя та універсального морального порядку; людину як суб'єкта відповідальності, що стверджується у кожному вільному виборі – у напрузі між автономією та гетерономією.

3.2 Соціальна площина свободи

З огляду на обмеженість представленого класичного етико-морального аналізу нормативним виміром, виникає потреба дослідження функціонування

свободи у більш практичному напрямі — у світі реальних соціальних подій, що покладаються на людську взаємодію та владні системи. Відтак, низка дослідників представляють феномен вільної особистості саме в соціологічній площині, розкриваючи філософсько-антропологічно значущі умови можливості та порядок розгортання свободи у конкретному соціальному просторі.

Німецько-американська науковиця Ганна Арендт вбачає поміркованим розглядати поняття свободи саме в інтерсуб'єктивному просторі дії, розмірковуючи про тлумачення свободи в есе «Що таке свобода?». Арендт загострює проблему суперечливого представлення категорії свободи в історії філософії, зауважуючи на непоміркованій заміні первинної для проявлення свободи сфери людського досвіду (політики та людських прав) на внутрішню вольову сферу у концепціях багатьох дослідників. На противагу дослідженню свободи як категорії внутрішнього простору людини (феномену мислення та самосвідомості), Арендт пропонує представлення свободи як категорію людської дії, що проявляється в соціальному житті: «людина нічого б не знала про внутрішню свободу, якби вона спочатку не відчула стану свободи як мирської відчутної реальності. Ми вперше усвідомлюємо свободу або її протилежність у нашому спілкуванні з іншими, а не у спілкуванні з самими собою» (Arendt, 1987, p. 148). Тож, людина, згідно з Арендт, постає не просто носієм свободи, а актором, який стверджує свободу у своїх діях – тобто здійснює її: «бути вільним і діяти – це одне й те саме» (Arendt, 1987, p. 153). При цьому найвиразнішою сферою проявлення людської дії Арендт називає політичну, адже з ходом історії саме політична сфера увиразнює свободу як факт повсякденного життя, а не внутрішнє непроявлене зовні почуття: «Сенсом існування політики є свобода, а її полем досвіду — дія» (Arendt, 1987, p. 146). Саме політично гарантована публічна сфера формує арену для прояву людських дій, які можуть ствердити свободу або її відсутність.

Наголошено також на тому, що рушійною силою активації свободи є не мотив та не мета дії, а принцип або чеснота, прикладами якої Арендт називає честь, славу, любов до рівності, страх, недовіру, ненависть (Arendt, 1987, pp. 150–152). Звідси можна зробити висновок про етичну навантаженість механізму втілення свободи за Арендт. Аналізуючи лінгвістичний зв'язок слів, які позначають «свободу» та «початок» у грецькій та латинській мовах, Арендт наголошує на тому, що джерелом та передумовою свободи є здатність людини «починати». Початок означає дію, яка привносить певні зміни у зовнішній простір та стверджує людське проявлення у світі. На рівні здатності починати свобода, згідно з Арендт, становить «найвищий дар, який, здається, отримала лише людина з усіх земних створінь», утім справжнього розвитку ця унікальна здатність набуває у реальній дії: «коли дія створила свій власний світовий простір, де вона може вийти з укриття, так би мовити, і проявитися» (Arendt, 1987, p. 169). Розмірковуючи над свободою людської дії як рушійною силою для непередбачуваних подій, «непередбачуваних» для «автоматизованих» систем природи чи дійсного світового устрою, Арендт вводить розуміння людини як певного чудотворця. Диво як неочікувана подія виникає тоді, коли людина виходить за межі необхідного механізму дійсних у світі систем та привносить зміни у своєму вільному та проявленому «початку» (Arendt, 1987, pp. 169–170).

У контексті ідеї залежності свободи від інтерсуб'єктивного простору варто згадати критичну позицію німецького філософа Герберта Маркузе, яку представлено в дослідженні «Одновимірна людина». Маркузе загострює проблему життя людини у сучасній соціальній структурі загального добробуту, яка перетворює свободу виключно на формальне явище, яке не має фактичного ствердження. Раціоналізована, індустріалізована і технологізована система сучасного життя диктує устрій та форму мислення громадського середовища, що зумовлює потребу індивіда постійно адаптуватися до встановленого ладу та призвичаюватися до визначеної нормою світової логіки, тяжіти до усталеного споживацького комфорту та продуктивності праці. «У цьому

всесвіті технологія також забезпечує велику раціоналізацію несвободи людини та демонструє «технічну» неможливість бути автономним, визначати своє власне життя» (Marcuse, 2002, p. 162). Така індивідуальна інтеграція постійно знижує повсякденну цінність свободи як такої, адже не представляє потреби в особистісній автономії чи творчості – людині тепер достатньо орієнтиру на загальносуспільний стандарт життя, який зумовлює реалізацію чужої необхідності. Відповідна орієнтованість на маси спричиняє низку систематичних індивідуальних обмежень, серед яких Маркузе називає «технічний» фактор обмеження часу, якості та кількості товарів та послуг, особистісних потреб та інтелектуальних операцій для реалізації самовизначення (Marcuse, 2002, p. 52).

Отож, соціокритичне дослідження свободи ставить людську свободу в залежність від інтерсуб'єтивного життєвого простору та водночас представляють соціальну дію основним актом людського ствердження свободи. Відтак, саме в міжособистісному просторі людина може перетворювати свободу на свій спосіб життя та порушувати автоматизовану необхідність своїми дієвими «початками» (за Арендт), та, водночас, актуальний соціальний контекст зумовлює фактичну обмеженість реалізації формальної особистісної свободи (за Маркузе).

3.3 Свобода та відповідальність у техногенному світі

Вагомий концепт етико-орієнтованої розмови про людську свободу становить людська відповідальність. Окрім нормативного пояснення відповідальності Канта, варто звернутися також і до практичної відповідальності, яка увиразнює актуальні проблеми вільної особистості в реальних світових контекстах.

Критичне тлумачення свободи через категорію відповідальності пропонує німецький філософ Ганс Йонас у роботі «Імператив та відповідальність». Йонас розглядає нову парадигму світоустрою, яку створює сучасна техногенна цивілізація, та критично оцінює її глобальну впливовість.

Світ безупинного технічного розвитку змінює практику свободи та розширює межі вільного людського творення, перетворюючи його на свавілля: «У межах штучно створеного простору, при всій свободі, яку людина зробила своїм самовизначенням, свавільне не могло порушити фундаментальних умов людського буття» (Jonas, 2001, p. 16). Йонас зауважує, що продукти прогресивної індустріальної свободи стають все більш ефективними, а їх наслідки глобальнішими та довготривалішими. Йонас проблематизує взаємини людини і природи, зазначаючи, що біологічно класичний конфлікт людського та природного, якому притаманна «егоїстична» позиція людини, необхідна для виживання, наразі здобуває новий та більш загострений характер: егоїстичний вибір людини на користь себе тепер не забезпечує життєздатність людської істоти, а загрожує подальшій життєдіяльності природи та себе самої як людини (Jonas, 2001, pp. 207-208). Антропологічна свобода тепер здатна активно впливати на природу та змінювати умови майбутнього життя людства. Тож, свобода, що була представлена нормативною умовою моральної поведінки в Канта, тут постає практичною проблемою та загрозою моралі та життя загалом. За таких умов сучасного укладу, на погляд Йонаса, необхідною мірою для регуляції життя світу є введення нової етики, яка орієнтуватиметься на актуальні загрози вільної людської поведінки. Необхідним конструктом такої етики Йонас представляє відповідальність. Стерті межі нової свободи людини вимагають морального регулятора, оновленого категоричного імперативу, який стверджував би відповідальне ставлення до своїх дій як таких, що впливають на майбутнє людства. Йонас пояснює функціонування відповідальності через поняття людської могутності, що реалізовується через поєднання в людській дії свободи та знання: «в людині, і тільки в ній, із воління виникає належність (Sollen) як самоконтроль над своєю усвідомленою могутністю, своїм власним буттям» (Jonas, 2001, p. 195). Людська могутність та її усвідомлення, що втілюється в людському самопокладанні, пояснює взаємне існування свободи волі та моральної відповідальності. Власне людина і постає предметом

обов'язку, встановлюючи збереження свого життя у центр самопокладеної мети – самоцілі. Згідно з Йонасом, людська дія як реалізація самоцілі комбінує воління із усвідомленням своєї могутності та, водночас, реалізовує моральну відповідальність: «те, що взагалі об'єднує воління (Wollen) і належність (Sollen), тобто могутність (Macht), є саме те, що ставить відповідальність у центр моралі» (Jonas, 2001, p. 196). Звідси, свободу в Йонаса представлено практичною категорією, що охоплює визначення від безмежжя технологізованої людської дії до вільного вибору стримати дію заради глобальної гармонії та самозбереження. Таким чином, Йонас вводить новий часовий вимір у розмову про свободу та мораль, пояснюючи етику вільної особистості не в моменті «тут і зараз», а крізь перспективу майбутнього. Тож, запропонована Йонасом етика представляє поведінкову модель превентивного характеру та робить людину суб'єктом вільної дії та відповідальності за життя світу майбутнього.

Іншим прикладом критичної розвідки історії розвитку людської цивілізації варто згадати «Міф про машину» Льюїса Мемфорда. В процесі діагностування ходу людської цивілізації, Мемфорд визначає натуральну здатність людини вільно ідентифікувати, визначати себе, виходячи за межі біологічного середовища у творчій та символічній діяльності: «Домінуючою людською рисою, центральною для всіх інших рис, є ця здатність до свідомої, цілеспрямованої самоідентифікації, самотрансформації і зрештою до саморозуміння» (Mumford, 1970, p. 10). Звідси можна визначити, що тут, у самотворчій діяльності людини, і увиразнюється антропологічна фундаментальна свобода особистості. Світ, до якого веде поступальний розвиток людського машино виробництва Мемфорд характеризує за допомогою поняття «мегамашини», що відтворює глобальну технологізацію життя, а разом з тим – перетворення людини на безособистісну одновимірну деталь машинізованої парадигми, а людство загалом – на пристрасного виробника та вдосконалювача машинізованої моделі світу. Мемфорд зауважує, що сучасна епоха радикалізує машино виробництво та концентрує

на ньому основні орієнтири людства: «Розширення мегамашини — її царство, її влада, її слава — поступово стало головною метою, або принаймні постійною одержимістю, Західної Людини» (Mumford, 1970, p. 217). Створена людиною машина в результаті привласнює свого творця як особистість, поглинаючи базові антропологічні атрибути самоідентифікації. Система машинізованого світу спирається на владу машин та їхніх «героїв»-правителів, беручи у полон людську особистість та контролюючи її відповідальність: «наша схильність зосереджувати відповідальність за колективні дії на президенті чи диктаторі… є однією з умов, найлегшою, хоча й найнебезпечнішою, для здійснення цього контролю» (Mumford, 1970, pp. 293-294). Такі критичні міркування Мемфорда також спрямовують до потреби в зміні етичної парадигми техногенної цивілізації та введення оновленої форми людської відповідальності як повернення контролю над власними діями, метою та ідентичністю – актами ствердження антропологічної свободи.

Тож, критичні розвідки реалій модерного етичного життя висвітлюють актуальний ракурс представлення феномену вільної особистості у вирі антропологічного прогресу, який зумовлює модифікації концепту відповідальності. В актуальному дискурсі людська свобода, посилена технологічними можливостями, постає загрозою для природного середовища, із яким історично співіснує людська істота та в якому вона свої антропологічні прояви. Дослідники цієї проблеми загострюють потребу зміни часової перспективи практики людської відповідальності – прийшов час спрямувати моральну відповідальність особистості у майбутнє та оцінити потенційні наслідки дійсної наразі практики антропологічної свободи.

Отже, етичний аспект дослідження феномену вільної особистості уточнює філософсько-антропологічно значущий елемент екзистенційної конкретності явища: особистісна свобода дійсно втілюється у міжлюдському життєвому просторі, представляючи Людину як морального, відповідального суб’єкта та водночас соціальну істоту. Кантівська філософія складає

нормативну базу етичного виміру вільної особистості, системно пояснюючи універсальність категоричного імперативу як втілення сутності антропологічної свободи, що покладається на всезагальний моральний закон. Утім, нормативна моралізована свобода вимагає уточнень щодо фактичної реалізації, які висвітлюються в концепціях соціоорієнтованого тлумачення свободи. Аналітика живого прояву антропологічної свободи увиразнює залежність людської волі від соціальних факторів та необхідність індивідуального ствердження в інтерсуб'єктивному середовищі. Окрім цього, механізм прояву взаємної залежності людських свобод загострює значущість категорії відповідальності, яка в сьогоднішньому дискурсі постає не лише соціологічною, а й екологічною проблемою.

ВИСНОВКИ

Розвідка феномену вільної особистості дає можливість представити його як цілісну конструкцію філософсько-антропологічного явища. Запропонований синтез спирається на взаємодію трьох аспектів феномену – метафізичного, антропологічного та етичного. Кожен із запропонованих сегментів виконує свою функцію у розкритті явища вільної особистості як філософсько-антропологічного: пояснення онтологічної можливості та передумов людської свободи (метафізика), власне ствердження свободи як змісту людського буття (антропологія) та увиразнення реалізації цього змісту в поведінковій та соціальній практиці (етика). Синтезовану систему можна символічно увиразнити за допомогою алегоричної моделі Древа Свободи: метафізика складає *ґрунт та коріння свободи*, *деревний стовбур свободи* – це антропологічний вимір, що стверджує свободу як дійсний спосіб людського існування, а *цвітіння свободи* складає етичний вимір – зовнішню реалізацію, динамічне проявлення свободи людини на практиці.

Метафізичний ракурс феномену людської свободи формує онтологічний фундамент для конструкції антропологічного древа феномену свободи та відповідає на питання – чи можлива свобода у світі як така? Класичні та модерні підходи до вирішення центральної метафізичної проблеми свободи розрізняються за формою розкриття теми та рівнем філософсько-антропологічним потенціалу. Класичні моделі метафізики свободи в середині цілісних світоглядних концепцій переосмислюють каузальність, що дозволяє уможливити свободу в структурі буття. Можливість свободи у класичних підходах підкріплює раціоналізм (Спіноза), або волюнтаризм (Августин), чи їх синтез (Аквінський, Ляйбніц, Декарт). Сучасний дискурс відрізняється більш спеціалізованим розглядом детерміністської проблеми метафізики свободи, який передбачає більш чітке визначення кордонів позиції. Кордони інкомпатибілізму покладаються на теорію метафізики та радикально обирають – або свобода без детермінізму (Інваген), або детермінізм без свободи (Нагель, Г. Стровсон). Тоді як компатибілізм підважує метафізичні кордони теми та,

стаючи на захист свободи, пояснює її сумісність із детермінізмом, залучаючи до дискурсу міждисциплінарні галузі (Г'юм, Ейер, П. Стровсон). Метафізичний вимір складає необхідний онтологічний фундамент для послідовної розмови про антропологічну структуру вільної особистості. Діалогічні класичні та компатибілістські підходи орієнтовані на конструювання моделі людини як вільного суб'єкту та стверджують перспективу виведення проблеми свободи у галузь етики. Тоді як метафізично строгий інкомпатибілізм піддає сумніву антропологічну значущість свободи та містить суперечливіший потенціал для конструювання вільної особистості.

Метафізичний вимір складає необхідний онтологічний фундамент для послідовної розмови про антропологічну структуру вільної особистості. Мислителі спеціальної для названого розділу галузі філософської антропології (Шелер, Гелен, Кассірер) вводять свободу як ґрунтовну ланку структури буття та спосіб життя людської істоти, що виходить за межі природнього середовища, долаючи біологічні інстинкти та вільно творячи свою ідентичність у культурно-символічних системах. Екзистенційно-персоналістичний напрям орієнтований на уточнення антропологічного способу буття та уточнює особистісні механізми проживання вільного буття: свобода як аспект особистісного буття-для-себе та умова незалежної самовідповідальності (Сартр) або особистісна свобода, що навпаки залежить від світу «інших» та знаходить своє ствердження у міжособистісному просторі (Муньє). Антропологічна свобода містить також психоаналітичний потенціал, що допомагає висвітлити суперечливе положення свободи в механізмах особистісної боротьби – із власною слабкістю та бажанням втечі, із комфортом та стабільністю «норми», із вкоріненою традицією (критика Ніцше та Фромма). Антропологічний *стовбур* вільної особистості увиразнює вкоріненість свободи в моделі людського існування, представляючи свободу як форму людської екзистенційної боротьби. Боротьба, до якої приходить антропологічний розділ, тяжіє до пояснення практики вільного життя

особистості – «цвітіння» вільного антропологічного паростку – що пояснюється в галузі етики.

Етичний розділ висвітлює практичне проявлення антропологічної свободи у світі та стверджує фактичність, екзистенційну конкретність феномену вільної особистості. Практика людської свободи пов'язана із структурою моралі - нормативні засади свободи як аспекту універсальної моралі втілено у класичному імперативі Канта. Утім, універсальна нормативність проблематизується у межах дослідження фактичної реалізації свободи. Людська свобода залежить від інтерсуб'єктивних факторів та вимагає самоствердження у складній соціальній системі (Арендт, Маркузе). До того ж, у міжособистісному світі як просторі взаємних свобод загострюється етична проблема відповідальності як усвідомлення особистісної впливовості на існування інших людей та життєвого середовища загалом. Відповідальність як етичний концепт людської свободи виразно лунає у сучасному дискурсі щодо актуальних проблем планети (Йонас, Мемфорд). Відтак, етичний розділ висвітлює складність проявлення антропологічної свободи через індивідуальну поведінку у міжособистісному світі.

Отже, три основні сегменти запропонованої репрезентації явища людської свободи – метафізика, антропологія та етика – відтворюють взаємозалежність теоретичного підґрунтя, концептуального ствердження та практичної реалізації свободи як сутнісної категорії людського буття. Запропонована символічна модель Древа Свободи також дає змогу підкреслити взаємну залежність кожного з трьох розділів: без метафізичного *ґрунту чи коріння*, антропологічне *дерево* було б необґрунтованою ілюзією; без антропологічного *дерева як такого* метафізичні передумови свободи втратили б сенс та життя – *коріння* б застигло; без *цвітіння* дерево свободи було б задубілим антропологічним стовбуром без своєї продуктивної реалізації. Філософсько-антропологічний підхід дозволив системно поєднати окремі дисциплінарні дослідження явища людської свободи в цілісний механізм,

орієнтований на визначення сутності Людини та Людського способу буття. Виявлені методологічні складності та розмаїття проблем, висвітлених різними мислителями історії філософії в середині кожного із досліджених розділів вимагають більш фокусного пояснення внутрішньої залежності окремих концептів людської свободи (причинності, волі, раціо, відповідальності, моралі тощо).

Варто також підсумувати, що запропонована система висвітлює актуальну динаміку феномену людської свободи. Розділом, що проблематизує модерний стан антропологічної свободи, а не просто розвиває класичні дилеми феномену, є - етико-соціальний. Свобода, що стала прийнятим нормою антропологічним маркером, переживає сутнісні мутації. Техногенна цивілізація ставить виклик людській свободі: чи то перетворює її на ілюзію в поглинутому нормою соціуми, чи то радикалізує свободу в світі не обтяженої відповідальністю людської дії. Так чи інакше, свобода як виклик для людини загострюється в модерну добу та поступово призводить до антропологічної кризи, що зумовила актуальність цього дослідження. Особистісна криза вимагає суспільного переусвідомлення - Людини як такої та Людського положення у світі. Філософсько-антропологічний комплекс явища, та його етичний рівень зокрема закликає шукати відповіді в поточному інтерсуб'єктивному просторі та механізмі людської дії. Необмежена дія та обмежена відповідальність прогресивної людини загрожують конструкту свободи як такому, стверджуючи аномальний поза-природний прогрес людства в цілому та антропологічну кризу людини як особистості. Людська дія як *цвітіння* Древа Свободи вже заклала небезпечні *плоди*, та здається, вони настільки штучні та потужні, що от-от відірвуться від послабленої від *зів'ялого листя відповідальності гілки* та впадуть доле. Питання залишається в тому, який саме паросток дасть плід свободи техногенної цивілізації та чи проживеться він на природному ґрунті.

Представлення феномену людської свободи допомагає наблизитися до розуміння, ким насправді є Людина сьогодні, та що насправді становить

Людська свобода. Звідси випливає актуальність подальшого філософсько-антропологічного дослідження феномену з метою висвітлення реалій модерного Людського буття та провокування суспільної роботи із точками напруги та масштабних ризиків мутацій людської свободи. Задля заохочення Людського пізнання Себе, Свого способу життя та Своєї Свободи у світі Природи та Інших. Отож, філософсько-антропологічна структура феномену вільної особистості представляє явище людської свободи інтегральним, динамічним, актуальним та необхідним для переусвідомлення Людиною світу сьогодення.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Гусєв, В. (1999). Метафізика свободи (з історії філософії Нового часу). *Наукові записки НаУКМА, 8*, 27–35.

Єрмоленко, А. (2008). Автономна етика І. Канта та морально-правова проблематизація свободи. *Філософська думка, 6*, 131–154.

Йонас, Г. (2001). *Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації* (А. Єрмоленко & В. Єрмоленко, пер.). Лібра.

Лях, В. В. (1995). Екзистенційна свобода: вибір і відповідальність. *Філософська і соціологічна думка, 5–6*, 110–117.

Міл, Дж. С. (2001). *Про свободу: Есе* (Є. Мірошниченко, В. Єрмоленко, & В. Триліс, пер.). Видавництво Соломії Павличко «Основи».

Ніцше, Ф. (2020). *Шопенгауер як вихователь. Сутінки ідолів* (А. Савченко, пер.). Фоліо.

Рьод, В. (2000). Свобода і людська гідність (М. Култаєва, пер.). *Практична філософія, 1*, 48–58.

Савинська, І. (2009). Метафізична антропологія: буттєвий аспект людської особи. *Вісник КНУ, 91*, 123–126.

Савинська, І. (2010). Метафізична антропологія: феномен досвіду людської особи. *Харківські філософські читання, 1*, 60–61.

Свендсен, Л. (2016). *Філософія свободи* (С. Волковецька, пер.). Ніка-Центр.

Табачковський, В. (2002). У *Колізії антропологічного розмислу* (с. 5–39). Парапан.

Табачковський, В. (2005). *Полісутнісне homo*. Парапан.

Штайн, Е. (2011). *Філософська антропологія* (І. Терзова, пер.). Місіонер.

Aquinas, T. (1947). *Summa theologica* (Fathers of the English Dominican Province, Trans.). Christian Classics Ethereal Library.

Arendt, H. (1987). *Between past and future: Eight exercises in political thought*. Viking Press.

Augustine. (2010). *On the free choice of the will, on grace and free choice, and other writings* (P. King, Ed. & Trans.). Cambridge University Press.

Ayer, A. J. (1982). Freedom and necessity. In G. Watson (Ed.), *Free will* (pp. 15–23). Oxford University Press.

Carr, D. (1999). *The paradox of subjectivity*. Oxford University Press.

Cassirer, E. (1944). *An essay on man: An introduction to a philosophy of human culture*. Yale University Press.

Descartes, R. (2008). *Meditations on first philosophy: With selections from the objections and replies* (M. Moriarty, Trans.). Oxford University Press.

Fischer, J. (2000). Der Dritte. In W. Eßbach (Ed.), *Identität und Alterität*.

Fromm, E. (1973). *The anatomy of human destructiveness*. Holt.

Fromm, E. (2013). *Escape from freedom*. Open Road Integrated Media. (Original work published 1941)

Gehlen, A. (1988). *Man: His nature and place in the world* (C. McMillan & K. Pillemer, Trans.; K.-S. Rehberg, Intro.). Columbia University Press.

Hume, D. (2003). *Трактат про людську природу* (П. Насада, пер.; Е. К. Мосснер, ред. і передм.). Видавничий дім «Всесвіт».

Hume, D. (2007). *An enquiry concerning human understanding* (P. Millican, Ed.). Oxford University Press.

Inwagen, P. (1982). The incompatibility of free will and determinism. In G. Watson (Ed.), *Free will* (pp. 46–58). Oxford University Press.

Kane, R. (Ed.). (2005). *A contemporary introduction to free will*. Oxford University Press.

Kant, I. (1998). *Groundwork of the metaphysics of morals* (M. Gregor, Trans. & Ed.). Cambridge University Press.

Leibniz, G. W. (2007). *Discourse on metaphysics* (J. Bennett, Ed.). Early Modern Texts.

Löwith, K. (1969). *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*.

Marcuse, H. (2002). *One-dimensional man: Studies in the ideology of advanced industrial society* (D. Kellner, Intro.). Routledge.

Maxwell, M. (1984). *Human evolution*. Columbia University Press.

Mounier, E. (1952). *Personalism* (P. Mairet, Trans.). Routledge & Kegan Paul.

Mumford, L. (1970). *The myth of the machine*. Harcourt.

Nagel, T. (1982). Moral luck. In G. Watson (Ed.), *Free will* (pp. 174–186). Oxford University Press.

Nietzsche, F. (1968). *The will to power* (W. Kaufmann & R. J. Hollingdale, Trans.; W. Kaufmann, Ed.). Vintage Books.

O'Connor, T. (2000). *Persons and causes*. Oxford University Press.

Patten, A. (1999). *Hegel's idea of freedom*. Oxford University Press.

Pinker, S. (2002). *The blank slate: The modern denial of human nature*. Penguin Books.

Ricœur, P. (1966). *Freedom and nature: The voluntary and the involuntary* (E. V. Kohák, Trans.). Northwestern University Press.

Sartre, J.-P. (1956). *Being and nothingness* (H. E. Barnes, Trans.). Philosophical Library.

Scheler, M. (2009). *The human place in the cosmos* (M. S. Frings, Trans.; E. Kelly, Intro.). Northwestern University Press.

Schelling, F. W. J. von. (2006). *Philosophical investigations into the essence of human freedom* (J. Love & J. Schmidt, Trans.). State University of New York Press.

Spinoza, B. de. (2002). *Complete works* (S. Shirley et al., Trans.; M. L. Morgan, Ed.).

Strawson, G. (1991). *Freedom and belief*. Oxford University Press.

Strawson, P. F. (1982). Freedom and resentment. In G. Watson (Ed.), *Free will* (pp. 59–80). Oxford University Press.

Strawson, P. F. (1990). *Individuals: An essay in descriptive metaphysics*. Routledge.

Watson, G. (Ed.). (1982). *Free will*. Oxford University Press.

Wojtyła, K. (2021). *Person and act and related essays* (G. Ignatik, Trans.). The Catholic University of America Press.