

АВСТРІЙСЬКИЙ ЛІБЕРАЛІЗМ: ПОШУК НОВИХ ЗАСАД ІНДИВІДУАЛЬНОЇ СВОБОДИ

У статті досліджуються глибокі зміни в концептуальному розумінні індивідуальної свободи, пов'язані з теоретичною діяльністю видатних представників австрійського лібералізму (Л. Мізес, К. Поппер, Ф. Гаєк). Розглядається творчий внесок австрійських вчених у теоретичний аналіз проблеми взаємодії норм і фактів, знання і свободи в контексті індивідуальних дій.

Так склалося, що саме у ХХ ст. класичний лібералізм зазнав найбільших потрясінь за час свого існування. Парадоксальність ситуації полягала в тому, що поява різних варіантів радикальних ідеологій багато в чому була зумовлена обмеженістю традиційних ліберальних підходів для вирішення нових соціальних і політичних проблем, які виникли і набули небаченої гостроти в першій половині ХХ ст.

Класичне обґрунтування лібералізму на засадах утилітаризму, без залучення ширшого кола ідей і концепцій, суттєво перешкоджало дієвості ліберальних цінностей у нових соціальних умовах, які склались у цей історичний період. Тому оновлення лібералізму стало найважливішою теоретичною проблемою, над вирішенням якої плідно працювало не одне покоління інтелектуалів, учених і філософів упродовж усього ХХ ст.

З усього розмаїття європейських інтелектуальних традицій, напрямів і шкіл, які сформувались і набрали сили саме в цей час, найбільш цікавим і змістовним, на нашу думку, був саме феномен австрійського лібералізму - впливової наукової і філософської течії сучасності.

Ми добре розуміємо, що неможливо у короткій розвідці розкрити всі особливості розвитку такої потужної традиції, тому зосередимося на проблемах, які плідно розроблялися видатними представниками цієї традиції - знаними австрійськими вченими - Л. Мізесом, К. Поппером і Ф. Гаєком. Звісно, нас буде цікавити їх творчий внесок у розробку концептуальних підвалин сучасного лібералізму, в нове розуміння сенсу людської індивідуальності у світі, в його творенні й залежності від нього.

Наукова діяльність видатних австрійців припала на час, коли особливо загострилась потреба в переосмисленні класичних ліберальних ідей.

І це не дивно, враховуючи те, що діяльність ця розгорталась на тлі небаченого в світовій історії торжества саме антиліберальних ідей і теорій, значного впливу на європейську культуру тоталітарних ідеологій, які суттєво змінили духовну і політичну карту людства в ХХ ст.

Ці глибокі духовні зміни викликали значні «аберації» свідомості навіть у визначних діячів західної культури - інтелектуалів, письменників і філософів [1]. Сумніви у безумовній цінності індивідуальної свободи — характерна риса європейської духовної ситуації 30-50-х років ХХ ст. Це упереджене ставлення до цінностей свободи посилилося під впливом масштабних пропагандистських кампаній, в яких цілеспрямовано «розкручувалися» так звані грандіозні досягнення державного контролю соціального життя, переваги централізованої планової економіки, успіхи у творенні нової людини, наукового прогнозування розвитку суспільства.

Але попри всі перестороги і сумніви, а також пропагандистські досягнення тоталітарних ідеологій, саме в цей час з'явилися нові філософські та концептуальні підходи до обґрунтування ліберальних ідей. Ці нові напрями ми знаходимо в працях європейських мислителів, яких можемо віднести до австрійської інтелектуальної традиції, точніше до австрійського лібералізму, - духовної течії й наукової парадигми, яка чітко окреслилась у першій половині ХХ ст.

Підстави для такого твердження дають розвідки англійського історика М. Вільямса, зокрема його праця «Австрійський дух: інтелектуальна та соціальна історія 1848-1938» (1976), де розглядаються соціальні та культурні передумови еволюції австрійської інтелектуальної традиції, що й привели до появи цілого спектра наукових, філософських, літературно-мистецьких напрямів

на початку ХХ ст. Слушні міркування з цього приводу ми знаходимо також в історико-філософській праці К. Нірі «Філософська думка в Австро-Угорщині» (1980). Грунтовні дослідження з історії австрійської філософії здійснені сучасними фахівцями — Р. Галлером і В. Заером [2].

Здобутки сучасних зарубіжних науковців і філософів дозволяють розглядати австрійську ліберальну традицію як вирішальний чинник у становленні провідних європейських наукових, філософських та естетичних течій «епохи модерну». Велику роль у формуванні нових напрямів європейської культури відіграв також Віденський університет. У духовній атмосфері цього університету було започатковано принципово нові методологічні й теоретичні підходи в економічній науці (К. Менгер, Е. Бем-Баверк, Ф. Візер), у філософії і психології (Б. Больцано, Ф. Brentano, К. Штумпф, А. Гофлер, А. Мейнонг, Р. Ціммерман, А. Штер, А. Марті, Е. Мах, З. Фрейд).

Цікаво, що саме філософські та психологічні настанови Ф. Brentano суттєво вплинули на вироблення концептуальних засад Львівсько-Варшавської філософської школи (К. Твардовський, С. Лесневський, Т. Котарбінський, А. Тарський, К. Айдукевич).

У 20-30-х роках ХХ ст. формується і плідно працює Віденський гурток (М. Шлік, Г. Бергман, Р. Карнап, Ф. Франк, Г. Фадл, К. Гедель, Г. Ган, В. Крафт, О. Нейрат, Ф. Вайсман).

Для правильного усвідомлення теоретичних здобутків Л. Мізеса в царині лібералізму потрібно мати на увазі, що його світогляд, теоретичні погляди і методологічні настанови формувались у кінці ХІХ - на початку ХХ ст. Це відбувалось у Відні під могутнім впливом «маржиналістської революції» в економічній науці (К. Менгер, Е. Бем-Баверк), а також лекційних курсів і філософських праць Ф. Brentano.

Треба особливо наголосити, що саме Ф. Brentano відродив (разом із Г. Фреге) зацікавленість ідеями Г. Ляйбніца, особливо його логіко-методологічними розробками, а також індивідуалістичною (монадологічною) онтологією.

Звернення Ф. Brentano до монадології Ляйбніца виразилось у методологічних постулатах, які мали вирішальне значення для його філософських досліджень: «Кожна думка є думкою про окремі речі, тобто про *окремі конкретні індивідуальності*... Таким чином, поняття розуму є лише думкою про "щось"... Насправді лише розмірковування про окремі речі дає *реальність*» [3]. Тому Ф. Brentano відрізняв феномени

людської свідомості, які стосуються реальності (індивідуальних речей як психічних, так і фізичних), від феноменів, які є «*entia rationes*», тобто загальних концептів («фіктивних сутностей»), що корелюють з універсаліями, загальними нормами, ідеалами, відношеннями, цінностями.

Саме такі філософські настанови Ф. Brentano відіграли провідну роль у критиці різноманітних спроб повернення до засад філософії Канта, а пізніше Гегеля.

Цікавою виявилась його теорія розвитку європейської філософії [4]. Згідно зі своїми теоретичними уявленнями, Ф. Brentano розглядав розвиток філософії Нового часу як послідовний рух від фази розвитку (Ф. Бекон, Р. Декарт, Г. Ляйбніц) до фази занепаду (Д. Г'юм; філософія шотландської школи). Ф. Brentano особливо наголошував на глибокому декадансі, якого набула філософська думка в німецькій спекулятивній філософії (І. Кант, Й. Фіхте, Ф. Шеллінг, Г. Гегель). Причому, якщо Кант, намагаючись подолати скептицизм Д. Г'юма, використовував певні елементи наукового методу, то філософські системи Шеллінга, Фіхте й Гегеля засвідчили цілковиту поразку наукової філософії. Основна причина такого стану філософії полягала в тому, що німецькі філософи створили такі концептуальні, теоретичні схеми, які базувались на онтологізації універсальних концептів. Це призвело до ірраціоналізації і містифікації процесу пізнання, спіритуалізації світу, людської історії.

Як зазначав засновник Львівсько-Варшавської школи польський філософ К. Твардовський, саме Ф. Brentano започаткував конструктивно-апостеріорний метод аналізу філософських вчень, ідей, концептів. Цей метод суттєво відрізнявся від притаманного німецькій спекулятивній філософії конструктивно-апостеріорного методу, який передбачав раціональне конструювання реальності, тобто створення ідей і концептів відповідно до апостеріорних принципів. До того ж ці принципи тлумачились німецькими філософами (особливо Шеллінгом і Гегелем) як структурні елементи самої реальності, природного й історичного світу, тобто як онтологічні конструкції, які поєднують (згідно з принципом тотожності) думку й реальність, знання та його предмет [5].

Щодо Л. Мізеса, то він добре засвоїв методологічні настанови своїх вчителів, особливо їх вимогу розглядати індивідуальне існування речей і подій, а також персональні суб'єктивні наміри та дії як онтологічно-первинні чинники, які визначають і зумовлюють утворення будь-яких

узагальнених теоретичних конструкцій. Не менш важливим було розрізнення знання й реальності, суб'єктивних намірів і їх предметного втілення. Ці методологічні настанови стали визначальними для наукових досліджень Л. Мізеса упродовж всього тривалого творчого життя.

Свою наукову діяльність Л. Мізес розпочав як економіст-теоретик з великим практичним досвідом роботи на відповідальних посадах у міністерстві фінансів. Однак, починаючи з 20-х років і в подальший період своєї наукової діяльності, він створив цілий ряд ґрунтовних досліджень у царині соціальної філософії - «Соціалізм» (1922); «Лібералізм» (1927); теорії (практичної) людської діяльності - «Людина діюча» (1949); методології соціально-історичного пізнання - «Теорія та історія» (1957).

Важливу роль у формуванні його теоретичних поглядів відіграв той напрям економічної теорії, який започаткували й активно розвивали у своїх творах і лекціях фундатори нової австрійської економічної школи (К. Менгер, Е. Бем-Баверк, Ф. Візер). Вони переглянули розуміння продуктивної праці, характерне для класичної економічної теорії (А. Сміт, Д. Рікардо, Д. Міль), як універсальної сили, здатної створювати матеріальне багатство суспільства. Австрійські економісти обґрунтовано спростували також розуміння праці як єдиної субстанції товарних цінностей. Водночас вони відмовились розглядати дуалізм вартостей і реально діючих цін як адекватну модель пізнання економічного життя суспільства. Як відомо, цей дуалізм негативно вплинув на «теоретичний монізм» марксистської економічної доктрини, що мало свої негативні наслідки для господарської практики «реального соціалізму».

Для австрійської економічної школи реальні ціни визначались перш за все спроможністю суб'єктів ринку оцінювати значення товару з точки зору власних (персональних) очікувань, тобто в перспективі отримання найбільш привабливого (суб'єктивно) блага на основі вільного вибору. Матеріальні блага виконують свої функції, якщо їх корисність (для індивіда) поєднується з їх рідкісністю: «Для утворення цінності необхідно, щоб із корисністю поєднувалась рідкісність - рідкісність не абсолютна, а лише відносна щодо обсягу існуючої потреби у речах певного роду» [6]. Це була принципова теза нової австрійської економічної школи, що мала вирішальне значення для австрійської інтелектуальної традиції, наукового підходу до вивчення соціальних феноменів.

На думку австрійських «маржиналістів», лише наявність суб'єктивних оцінок і вільного вибору матеріальних благ створює передумови для різноманітності соціального світу, людських потреб, оцінок і, зрештою, дозволяє функціонувати відкритому вільному ринку. Тобто лише конкретні цінності і їх оцінки різними вільними суб'єктами створюють впорядкованість соціального світу: «Абстрактної родової цінності не існує,- писав один із засновників австрійської економічної школи Е. Бем-Баверк,- якщо під цінністю розуміти лише дійсне значення речі для людини; будь-яка цінність, яка існує, є цінність конкретна» [7].

Л. Мізес безумовно використовував інтелектуальні здобутки австрійських економістів і філософів. Спираючись на ці надбання, він по-новому сформулював проблеми теорії і методології дослідження економічних, історичних і соціальних процесів. Звернення до методологічних проблем соціального пізнання дозволило йому поставити питання про сутність індивідуальної людської діяльності в контексті дослідження нових вимірів класичних ліберальних ідей, з прискіпливою увагою вдатись до ґрунтовного аналізу теоретичних підвалин тоталітаризму - від комунізму, фашизму і націонал-соціалізму до поміркованих авторитарних політичних режимів, а також різноманітних форм інтервенціоналізму та етатизму.

Добре відомо, що для таких політичних режимів та ідеологічних доктрин характерною ознакою є підпорядкування особистості, її свободи державним імперативам і загальним цінностям. Л. Мізес звернув увагу на головну проблему будь-якої центральнопланової економічної системи — неможливість здійснення раціонального економічного розрахунку. Прискіпливий теоретичний аналіз австрійського вченого переконливо довів, що домінування центрального планування елімінує фундаментальні елементи ринку - індивідуальний вибір мети і засобів діяльності, суб'єктивну оцінку матеріальних благ та їх ефективності. Як показав Л. Мізес, без цих елементів ринку будь-яка раціональна оцінка, економічний розрахунок втрачають сенс і здатність оптимально регулювати економічну діяльність індивідів в умовах суспільного виробництва. А це в свою чергу перетворює людину на істоту цілком залежну, яка неспроможна приймати відповідальні рішення. І це зрозуміло - така система може існувати тільки за відсутності свободи для персональних (автономних) рішень і дій саме тому, що

лише особистість зацікавлена в пошуках раціональних засад діяльності, адекватних способів оцінки власної діяльності та її результатів.

Тобто лише наявність у структурі суспільних відносин умов для вільного вибору й оцінок життєвих благ відкриває можливості (горизонт) для існування персональної свободи. Для Л. Мізеса не мають жодного сенсу всі розмови про існування свободи взагалі як абстрактної сутності людини. Свобода - це завжди персональна спроможність людини до дій, які відбуваються в проміжку певного часу і в конкретних умовах. Тому будь-яка персональна дія ситуативна, а її здійснення залежить від невизначеної (для будь-якого теоретичного розуму) кількості факторів, які прямо чи опосередковано визначають її (дії) шанси на успіх. Крім того, раціонально виважені проекти, спрямовані на досягнення очікуваного результату, залежать не тільки від минулого досвіду суб'єкта, його знання і розуміння сучасного стану речей, а й від того майбутнього, яке для суб'єкта дії має вирішальне значення, хоча діяч і не здатний його цілком передбачити і проконтролювати. Але, з іншого боку, попри те, що майбутнє насправді не існує як окреслений, реальний стан речей, саме воно (майбутнє) мотивує, надихає суб'єкта до дій. І це до певної міри збігається з тією обставиною, що тільки майбутнє відкриває людині горизонт, перспективу для самореалізації, хоча і не надає твердих гарантій того, що це здійсниться відповідно до попередніх планів і прогнозів.

Неможливість повного визначення майбутніх результатів індивідуальних дій (інші типи і рівні діяльності згідно з Л. Мізесом, похідні від індивідуальних інтеракцій) впливає з їх обмеженості, тобто залежності як від конкретних (онтологічних) умов і факторів, так і від наявного досвіду суб'єкта дії. Дія за своєю суттю є певна темпорально-ситуативна подія, яка значною мірою зумовлена невизначеністю майбутнього результату: «Невизначеність майбутнього передбачається самим поняттям діяльності. Те, що людина діє,- писав Л. Мізес,- і те, що майбутнє не визначено, в жодному разі не є двома незалежними проблемами. Це лише два різні способи встановлення однієї речі» [8].

Однак потрібно мати на увазі, що діючу людину цікавить не абстрактне, а конкретне майбутнє, тобто деякий проміжок часу, протягом якого планується, передбачається реалізація певної мети: «Дія націлена не на майбутнє взагалі, але завжди на конкретний і обмежений відрізок

часу» [9]. Л. Мізес вважав, що налаштованість діючої людини на конкретне майбутнє пов'язана з її вибором «періоду перестороги», який (період), з одного боку,- обмежує зазіхання суб'єкта на «великі» передбачення майбутнього, з другого - надає суб'єкту впевненості у тому, що мети можна (ймовірно) досягти за наявних умов, за певний (очікуваний) передбачений період часу, а також за наявності оптимальних (відповідних) засобів і комунікативних каналів. Для Л. Мізеса свобода дій - це певна здатність вибирати такі засоби і передбачувати такі можливі шляхи втілення мети, які відповідають темпоральним обмеженням (пересторогам), тобто тому відрізку часу, що відповідає очікуванням суб'єкта щодо можливості досягнення оптимального результату з урахуванням прийнятних для суб'єкта ризиків. Л. Мізес відзначав, що існування темпоральної залежності дій від умов, факторів, очікувань і пересторог людей є важливою ознакою людської діяльності, головною умовою людської свободи.

З іншого боку, орієнтація людських дій на конкретне майбутнє передбачає спекулятивну здатність суб'єкта до антиципації, тобто до локального передбачення майбутнього результату. Однак ця спекулятивна здатність не означає, що суб'єкт спроможний конструктивно створити майбутнє як деяку стабільну, аподиктично визначену ситуацію: «Будь-яка діяльність є спекуляція. В потоці людських подій відсутня стабільність,— писав Л. Мізес,- і тим самим безпека» [10].

Людська діяльність має риси подієвості, тому що ґрунтується на нестабільних порядках, сповнених загроз, ризиків, і тому досить проблематично намагатись отримати достовірне знання, спираючись на яке можливо чітко спланувати майбутній результат. На думку Л. Мізеса, намагання отримати такі знання є ілюзією: «Багатоманітність людського життя і діяльності неможливо охопити концепціями і дефініціями» [11].

Слід зазначити, що у працях одного із фундаторів марксизму Ф. Енгельса присутні ідеї про складність і непередбачуваність людських дій в історії: «Якщо ми звернемося до людської історії, то віднайдемо, що тут все ще існує величезна невідповідність між поставленими цілями та досягнутими результатами» [12]. Але такі прикраси історичного процесу марксизм намагався подолати шляхом радикальних змін умов людського існування в суспільстві. Для марксизму така трансформація цілком можлива за наявності універсального знання, яке розкриває перед люд-

ством закони суспільного розвитку і забезпечує надійними засобами для передбачення усіх майбутніх наслідків людської діяльності: «Об'єктивні чужі сили, що панували до цього часу над історією, переходять під контроль самих людей. І тільки з цього моменту люди почнуть цілком свідомо творити свою історію» [13]. Така абсолютизація знання історії, суспільних умов людського буття принципово не відповідає теоретичній позиції Л. Мізеса, його розумінню природи і сутності людської діяльності, її залежності від темпоральних, соціальних і персональних обставин.

Таким чином, теоретичні дослідження Л. Мізеса стали вагомим внеском у розробку сучасної моделі людської діяльності, в неklasичне розуміння свободи. Творчі здобутки Л. Мізеса суттєво змінили ліберальну парадигму в цілому, а також вплинули на формування поглядів багатьох знаних австрійських вчених, які творчо збагатили ліберальні підходи як в економічній теорії - В. Репке, В. Ойкен, Ф. Махлуп, Й. Шумпетер, Г. Габерлер, І. Кірцнер, О. Моргенштерн, так і в філософії й соціології - Ф. Кауфман, Е. Фогель, А. Шютц. І, звичайно, Л. Мізес збагатив і поглибив теоретичні настанови Ф. Гаєка, про що останній писав у багатьох своїх працях. Вплив теоретичних розробок Л. Мізеса на К. Поппера простежується лише опосередковано завдяки конструктивному діалогу останнього з Ф. Гаєком. Відомо, що Л. Мізес в цілому позитивно оцінював епістемологію К. Поппера, розглядаючи її як ефективний методологічний засіб для природничих наук, але непридатний для аналізу проблем людської діяльності [14].

Наукові зацікавлення К. Поппера охоплюють широке коло теоретичних проблем, які стосуються епістемологічних та методологічних принципів наукового пізнання («Логіка наукового дослідження», 1935), природи і умов існування вільного суспільства («Відкрите суспільство та його вороги», 1945), критичного перегляду класичних поглядів на історію - («Злиденність історизму», 1957), обґрунтування особливого статусу знання у світі («Об'єктивне знання», 1972).

Для К. Поппера одне з центральних питань — з'ясування можливостей існування свободи в умовах відкритого суспільства, де відсутні засади, які визначали б універсальні цілі соціального розвитку. І як взагалі можлива свобода, якщо люди неспроможні отримати об'єктивне знання про природний і соціальний світи і змушені діяти не маючи для цього твердого підгрун-

тя? Які можливості та межі наукових прогнозів майбутнього, особливо масштабних передбачень історичного майбутнього?

К. Поппер розглядав світ як реальність, де відбуваються стохастичні події і процеси, з якими люди мають справу як у своєму повсякденному житті, так і в наукових дослідженнях. Для К. Поппера таке сприйняття природного і соціально-історичного світу було засадничим. Тому до певної міри є підстави стверджувати, що антиіндуктивізм, антипсихологізм і критицизм філософських постулатів К. Поппера базувалися саме на такому онтологічному підґрунті.

Подієвість і темпоральність природної та соціальної реальності унеможлиблює отримання людиною абсолютно достовірного наукового знання, строго верифікованого і обґрунтованого об'єктивними фактами: «Фундаментальне розрізнення між моїм підходом і тим підходом, для якого я давно увів визначення "індуктивістський", полягає в тому, що я роблю наголос на негативних аргументах, - підкреслював К. Поппер, — таких, як негативні приклади чи контрприклад, спростування чи наміри спростування... На мій погляд, все, що може бути "позитивне" в нашому науковому знанні, позитивне лише тією мірою, якою ті чи інші теорії в той чи інший відрізок часу налаштовані на критичне обговорення, яке складається зі спроб спростування, включно з емпіричними перевірками, — саме це і є більш дієвим підходом, порівняно з іншими. Таким чином, навіть те, що можна визначити як "позитивне", є таким тільки відносно негативних методів» [15]. Згідно з принципом «фальсифікаціонізму» наукове знання потрібно розглядати не як систему істинних суджень про навколишній світ, а як комплекс певних припущень, гіпотез про предметну сферу, яка вивчається, аналізується за допомогою наукових методів і підходів: «Наукові здобутки залишаються гіпотезами, - пише К. Поппер, - які можна лише добре *перевірити*, але не можна неспростовно підтвердити (established): не можна довести, що вони істинні... Наші теорії, наші гіпотези - це наші ризиковані спроби» [16].

Наукове знання не має нічого спільного з «авторитарними» способами його здобування та обґрунтування. Насправді наука, як справа людського розуму, включає в свою структуру фундаментальну похибку (фалібілізм), тобто недосконалість будь-якого знання. Така інтерпретація наукового знання суттєво впливає на розуміння структури і функцій соціального пізнання, особ-

ливо з урахуванням тієї обставини, що пізнання соціальних явищ і подій має справу з ментальними, а не лише фактуальними формами їх існування в суспільстві.

Головна ознака соціального знання полягає в тому, що для його отримання необхідно розрізнити факти і норми, а також потрібно, щоб між ними існував певний дуалізм. Крім того, такий дуалізм передбачає асиметричне існування норм і фактів у соціальному світі: «Норми завжди стосуються фактів,- писав К. Поппер,- а факти оцінюються згідно з нормами — це відношення не може бути оберненим» [17].

На думку К. Поппера, цей дуалізм (і асиметричність) створює передумови для існування людської свободи. З іншого боку, філософські й політичні вчення, які постулюють тотожність фактів і норм, тобто проповідують певну моністичну позицію, зводять норми до фактів. Такий монізм передбачає, що норми (стандарти) людської діяльності є нічим іншим як «частиною фактів, а факти — частиною стандартів. Це і є позитивізм у етиці, тобто така віра, яка ґрунтується на тому, що тільки діючі позитивні закони є справжніми законами і що у нас немає жодних підстав обговорювати такі закони» [18]. Така редукація пов'язана з утвердженням фактів як способу прояву, підтвердження певної домінуючої сили. Це призводить до того, що «про справедливість чи несправедливість (правоту чи неправоту) деякого руху за реформи взагалі неможливо навіть запитати, якщо не стати на точку зору якого-небудь іншого руху з протилежними тенденціями. Все, що ми можемо запитати в певній ситуації, зводиться до того, який із цих різноспрямованих рухів у результаті досягне успіху в справі перетворення своїх норм у соціальні, політичні чи історичні факти» [19]. Сприйняття норм як фактів дозволяє тлумачити закони як такий правопорядок, що базується на самодостатній позитивній силі, яка втілює політичні настанови влади. Остання встановлює межі легітимності, відносно яких індивіди втрачають право на критичну рефлексію. Для К. Поппера така позиція неприйнятна саме тому, що знищує основи свободи. Лібералізм можливий тільки при збереженні дуалізму норм і фактів: «Вчення про дуалізм фактів і норм є принциповим для ліберальної традиції... Тобто лібералізм ґрунтується на дуалізмі фактів і норм у тому сенсі, що його прихильники завжди намагаються віднайти найкращі норми, особливо в царині політики та законодавства» [20].

Дуалізм норм і фактів є визначальним для існування вільного світу ще й тому, що завдяки його збереженню індивіди мають можливість обмежувати інтервенціоністські зазіхання державних інституцій встановлювати істину, формувати і втілювати в дійсність універсальні проекти перетворення соціального світу.

Впевненість у своїй спроможності відкривати універсальні закони людської природи, суспільства, тобто віра у те, що ми можемо володіти усією повнотою знань щодо мотивів і стимулів людської діяльності, знати про норми, цінності, ідеали, які детермінують людську поведінку, і, зрештою, вільно вибирати своє власне життя - це і є історичистський погляд на соціальне буття людей. К. Поппер особливо наголошував, що такий підхід демонструє впевненість гордовитого розуму в своїй спроможності прогнозувати можливий перебіг подій на шляху до втілення універсальних ідеалів. При цьому зникають будь-які підстави для розгляду соціальних теорій як інтелектуальних конструкцій, за допомогою яких ми відкриваємо для себе не стільки те, що (і як) ми можемо досягти, скільки те, чого ми досягти не можемо. «Справжнє» (наукове) знання повинно вносити певні обмеження, заборони щодо речей і подій у світі. «Кожна "добра" наукова теорія передбачає певні заборони: вона забороняє траплятися певним подіям» [21]. Але, з іншого боку, ми повинні завжди враховувати, що в соціальному житті, попри всю нашу віру в силу наукового знання, ми діємо, спираючись не тільки на знання, а й на власний досвід, на персональне розуміння ситуації для її практичного використання з урахуванням тих можливостей, які відкриває наш аналіз і розуміння.

Для К. Поппера соціальне життя - це процес, в якому вільні індивіди власними діями і рішеннями створюють такі об'єктивні ситуації, для розуміння яких потрібно використовувати як знання, так і досвід. Соціальне пізнання здатне виконувати свою функцію лише за тієї умови, що за його допомогою ми отримуємо інструменти аналізу реальних соціальних ситуацій: «Соціальна наука, зорієнтована на об'єктивне розуміння або ситуаційну логіку,- пише К. Поппер,- може розвиватися незалежно від будь-яких психологічних чи суб'єктивних концептів, її метод полягає в аналізі соціальної ситуації, в якій діють люди. І цього цілком достатньо для того, щоб зрозуміти їхні дії в цій ситуації без подальшої допомоги з боку психології» [22].

Таким чином, наукове знання необхідно сприймати не як універсальну схему передбачення можливих подій, а як спосіб інтерпретації реальних ситуації за допомогою наукових припущень, гіпотез, теоретичних моделей і власного досвіду.

У відкритому світі дуже небезпечно бути самовпевненим («наївним») раціоналістом, некритично налаштованим відносно власних (теоретичних) схем і конструкцій, без спроб поставити їх під сумнів, піддати перевірці. Це впливає із тієї обставини, що світ, в якому ми живемо і який намагаємось пізнати, не є онтологічне сталою, визначеною реальністю. Навпаки, на думку К. Поппера: «Цілком можливо, що світ, яким ми його знаємо, з усіма його релевантними закономірностями, наступної миті розпадеться на складові частини» [23].

Наші знання є лише «світом схильностей», гіпотез і правдоподібних суджень, їх функція - орієнтувати нас у майбутньому, яке ще не настало і тому завжди відкрите для різних здогадок, припущень: «Підштовхують нас не стусани в спину з минулого, а привабливість, принада майбутнього. Його конкуруючі можливості нас притягують, приваблюють, і саме це підтримує життя й весь світ у безперервному розгортанні» [24].

Слід зауважити, що К. Поппер не зупинявся на положенні про те, що ми діємо на основі гіпотетичного знання. Він рухався далі, стверджуючи, що гіпотези можуть стати (й інколи стають) істинним знанням, коли наші схильності (propensities), які фундують ці гіпотези, відкривають нові можливості для розуміння навколишнього світу. К. Поппер навіть погоджувався з кантівським розрізненням знання на знання, яке ми отримуємо а posteriori, і на знання, яким ми володіємо а priori. Однак він суттєво змінив зміст цих понять. Для нього знання а priori охоплює більш широке коло інформації про світ, ніж це припускав Кант: «Я вважаю, що 99 відсотків знання, яке Кант розглядав як знання а posteriori, тобто знання, яке нам "дається" завдяки нашій чуттєвості, насправді є знанням а priori, а не а posteriori» [25]. Це парадоксальне твердження досить добре узгоджується з позицією К. Поппера щодо принципової залежності будь-якого контакту людини зі світом від її конструктивної здатності запитувати, формулювати гіпотези, перевіряти і спростовувати їх: «Дійсно, наша чуттєвість... дає нам відповіді на запитання "так" чи "ні", тому що ми ці запитання самі поставили а priori... Навіть відповіді на кшталт "так" чи "ні", які ми отри-

муємо від наших відчуттів, ми повинні якимось *вितлумачити* у світлі наших попередніх, можливо, упереджених апіорних ідей» [26].

Таким чином, не тільки знання, а й спосіб його отримання демонструють людську свободу, бо хіба моя спроможність ставити запитання і шукати на них відповіді не свідчить, що я перебуваю поза ситуацією, яка лише провокує, стимулює пізнавальну активність, але сама по собі не породжує запитання і не дає відповіді на них. К. Поппер погоджувався з кантівським вченням про апіорні форми пізнання як фундаментальні структури людської свідомості, завдяки яким індивіди отримують доступ до реальності, що і втілюється у нашій здатності до запитань, здогадок, гіпотез, які, звичайно, мають силу припущень, а не об'єктивного знання. Але як ми можемо діяти, якщо у нас немає такого знання? З іншого боку, якщо наші дії втілюються і стають фактами і подіями у структурі світу, то яким повинен бути світ, де наші дії стають реальністю?

Як відомо, К. Поппер досить своєрідно відповідав на ці запитання: світ — природна, фізична і соціальна реальність - існує як недетермінований Всесвіт, тобто як універсум, де сфера дії «класичної» каузальності вельми обмежена. В цьому світі діють не жорсткі закони, а певні регулярності, які є втіленнями тих можливостей, що стають реальністю під впливом схильностей, притаманних буттю, життю, свідомості. Таке тлумачення дозволяє К. Попперу розглядати світ як стохастичний і емерджентний процес, «де весь час змінюються ситуації, змінюються й ті можливості, що пов'язані з нашими схильностями» [27].

Світ — це універсум (за Е. Мореном — «Хаосмос»), відкритий перманентним змінам, які з'являються завдяки можливостям (схильностям), що впливають і змінюють ситуації у світі. Тобто емерджентність є також проявом нашої присутності в світі: «Наше розуміння світу змінює умови його існування, тобто світ змінюється, коли в ньому діють, втілюються наші бажання, наші припущення, наші мотиви, наші надії, наші мрії, наші фантазії, наші гіпотези та наші теорії. Навіть помилкові теорії теж можуть змінювати світ, хоча наші правильні теорії, зазвичай, справляють на світ більш тривалий вплив» [28]. Отже, наша свобода вкорінена у світ як передумова існування тих залежностей, порядків, що виникають і постають під впливом певних схильностей, які надають подіям і процесам особливих рис і вла-

стивостеи, демонструючи при цьому відкритість і незавершеність світобудови [29].

Тому для К. Поппера будь-які намагання діяти в умовах нестабільного відкритого світу, спираючись при цьому на достовірні знання, в яких начебто передбачено майбутнє, не мають під собою ніяких підстав: «Довгострокові передбачення можна вивести з наукових умовних передбачень лише тоді, коли їх використовувати для систем, які можна розглядати як добре ізольовані, стабільні й повторювані. Такі системи в природі зустрічаються дуже рідко і сучасне суспільство, безперечно, не належить до таких систем... Суспільство змінюється, розвивається. Цей розвиток в основному є неповторний» [30].

Людина діє вільно саме тоді, коли її діяльність спирається на правдоподібні знання (припущення), які передбачають існування нестабільного світу, де закономірні (гомогенні) порядки є завжди локальними утвореннями. Саме ця обставина є запорукою того, що людина здатна інвестувати в світ дещо незаплановане, непередбачуване.

Саме такий концептуальний аналіз людської діяльності й свободи найбільш послідовно й систематично розвинув у своїх теоретичних працях Ф. Гаек - економіст, соціальний філософ та ідейний однодумець К. Поппера.

Становлення поглядів Ф. Гаєка відбувалось у Відні, в духовній атмосфері наукових дискусій, які були характерним явищем для 20-30-х років ХХ ст. Цікаво, що поряд з Л. Мізесом, К. Менгером і Ф. Візером на формування методологічних настанов і принципів Гаєка відчутно вплинув віденський професор Е. Мах. Як відмічав у своїх спогадах Ф. Гаек, саме в цей час філософсько-методологічні підходи Е. Маха відіграли вирішальну роль у розробці нових епістемологічних принципів у царині соціального пізнання [31].

Творчий доробок Ф. Гаєка значний і різноманітний. Поряд із працями з економічної теорії (за що він був нагороджений Нобелівською премією), сфера його теоретичних інтересів охоплювала різні розділи соціального знання - це і економічна теорія лібералізму («Індивідуалізм та економічний порядок», 1940), критичний перегляд засад тоталітарних соціальних систем («Дорога до рабства», 1945), концептуальні дослідження сучасних моделей вільного суспільства та неklasичних поглядів на індивідуальну свободу («Конституція свободи», 1960), а підсумком усіх цих досліджень стала праця «Право, законодавство і свобода» (1974-1978).

Головна проблема для Ф. Гаєка полягала в

необхідності розкрити природу творення соціальних відносин (порядків), а також зрозуміти сенс індивідуальної свободи в світі, в структурі інтерсуб'єктивності. Для Ф. Гаєка це також було пов'язано з потребою зрозуміти особливості суб'єктивного творення соціальних порядків, зв'язків і відносин у різних сферах соціального буття — економіці, законодавстві, політичній діяльності, громадянському суспільстві.

Ф. Гаек цілком погоджувався з критичною налаштованістю Л. Мізеса і К. Поппера щодо універсалістських (холістських) інтерпретацій суспільного розвитку. Відповідно до цього Ф. Гаек сформулював наріжні для своєї соціальної теорії питання: яким чином утворюються соціальні порядки, що можуть постійно розширюватися і змінюватися? Яку роль у цьому процесі відіграють як раціонально-конструктивні, так і спонтанні дії індивідів?

У своїй відомій праці «Право, законодавство і свобода» Ф. Гаек розрізняє два принципово відмінні типи соціальних систем (суспільств):

- суспільства, в яких індивіди і соціальні групи об'єднуються задля досягнення спільної мети (end-connected societies);

- суспільства, в яких зв'язки між людьми опосередковано формальними правилами (законами), а індивіди мають право автономно визначати власні цілі (rule-bound societies).

Із погляду такого розрізнення, раціональні дії можуть бути самодостатні й максимально ефективні лише в замкненій соціальній системі, де відсутні передумови виходу за межі певного ліміту суспільних потреб і цілей, тобто індивідуальні дії мотивуються спільною метою. Така організація соціального життя може існувати лише завдяки постійному відтворенню самодостатніх цілей, які утворюють стабільну ієрархію соціальних пріоритетів. У рамках такої системи (стаціонарної) виникає потреба в централізованому використанні засобів для досягнення соціальне визначених цілей. При цьому цілі також розглядаються як автономні утворення відносно індивідуальних дій. Тобто цілі діяльності не формуються в життєвій практиці людей, а існують як надіндивідуальні орієнтири діяльності. Але чи можливе реальне існування такої системи? До певної міри вона в чистому вигляді є лише концептуальною моделлю, теоретичною конструкцією. Річ у тім, що інновації, зміни є характерною, визначальною рисою людського буття в світі, людських пошуків кращих, оптимальніших умов свого існування.

Перманентні зміни, характерні для суспільства, на думку Ф. Гаєка, потребують зовсім іншої систематизації і впорядкованості соціального світу. Перш за все це є світ, в якому не вистачає не тільки засобів, інструментів для ефективної діяльності, а й цілей. Ф. Гаєк вважав, що нестаціонарні соціальні системи існують тому, що їх функціонування забезпечується такими людськими діями, які мотивуються різнобічними (плюралістичними) персональними цілями. Соціальний порядок, який при цьому створюється, є результатом спонтанних дій великої кількості індивідуальних і групових інтеракцій. Такий порядок існує як стохастична і темпоральна реальність. І головне - творення таких порядків, їх виникнення й існування завжди здійснюються під впливом непередбачуваних наслідків цілком виважених людських дій [32]. Це є вирішальною умовою, яка забезпечує спонтанний прояв людської діяльності в світі. Для Ф. Гаєка людська дія повинна розглядатися як певна подія в світі, яка розгортається в часі й здійснюється спонтанно. Спонтанність і є визначальною рисою людської свободи [33].

Тому соціальні порядки, зумовлені спонтанними людськими діями, і коли зберігаються відкритість інноваціям, спроможність провокувати і втілювати нові цілі, Ф. Гаєк розглядає як розширені соціальні порядки.

На нашу думку, теоретичне осмислення спонтанних порядків, яке здійснив Ф. Гаєк, знайшло певне підтвердження в сучасних наукових дослідженнях проблем синергетики, особливостей існування «дисипативних» структур. В цих дослідженнях головна увага зосереджена на проблемі виникнення «локальних порядків» як певних синергетичних утворень, що з'являються і зникають спонтанно, і впорядкованість яких не можна пояснити якимись єдиними (гомогенними) причинами, обставинами й умовами появи їх у світі. Намагання віднайти такі причини та обставини наштовхується на принципові методологічні й онтологічні проблеми [34].

У такій світобудові людська свобода набуває своєї справжньої креативної сили (здатності до інновацій, вибору, рішень), а також суб'єктивного сенсу (людина, втілюючи свої проекти, осмислює світ завдяки персональній дії).

На думку Ф. Гаєка, тільки за наявності спонтанних порядків людина (індивід) отримує силу для втілення тих можливостей, які з'являються і стають реальними, дійсними подіями соціального світу лише завдяки її індивідуальним зусиллям [35].

Такий погляд на людську діяльність передбачає існування різних форм і типів ризиків, які суттєво впливають на людські дії. Ризики можуть вплинути на спрямованість, перебіг і мету дій. У загальному плані витоки ризиків потрібно шукати в тій обставині, що будь-яка людська дія ґрунтується на так званій розсіяній інформації, тобто на такому знанні реальних обставин, яке завжди обмежене й часткове. До того ж знання не слід зводити лише до дискурсивного, наукового знання або до раціонально-виваженої інформації. Для Ф. Гаєка знання, на які ми спираємось у своїх діях, «включають усі способи адаптації людини до середовища, включно із минулим досвідом.... Наші звички і майстерність, наші емоційні реакції, вчинки та інші інституції — все це в певному сенсі є адаптаціями до минулого досвіду... Вони є таким же необхідним підґрунтям успішної дії, як і наші свідомі знання» [36]. Крім того, на думку Ф. Гаєка, спроможність людини до дій, вчинків передбачає наявність у суб'єкта такого знання, яке неможливо сконцентрувати в єдиному універсальному розумі: «Всі часткові знання всіх його (суспільства - В. К.) окремих членів... не будуть сконцентровані в одному окремому розумі й не будуть піддані тим процесам умисної координації і адаптації, які використовує розум» [37].

Тому людська свобода - це парадоксальний феномен: наші дії вільні не тоді, коли ми в повному обсязі знаємо як, коли і для чого ми повинні діяти, а швидше тоді, коли ми усвідомлюємо своє «незнання» і коли ми, долаючи власну нерішучість, приймаємо рішення і діємо в обставинах, не передбачених нашими знаннями. Звичайно, при цьому можливі помилки, ризики, хибні розрахунки, але саме це відкриває горизонти для свободи людських дій, вчинків. Для Ф. Гаєка здатність людини діяти вільно, спираючись при цьому на неповноту своїх знань, єдина ефективна стратегія в умовах відкритого суспільства.

Відкрите суспільство пропонує індивідам не ієрархію глобальних цінностей, а певні формальні правила (деонтичні норми), які детермінують не вибір індивідуальних цілей, а регулятивне визначають правила і форми «належної» людської поведінки, тобто правила спільного життя. Це такі правила і норми, стосовно яких індивіди перебувають на певній «відстані» саме тоді, коли їм потрібно самостійно (автономно) віднайти мету власних дій. Але ці правила стають більш визначальними і впливовими, коли людям потрібно

скоординувати власні дії з діями інших суб'єктів, тобто діяти не лише індивідуально, а й інтерсуб'єктивно. З цього випливає, що правила, приписи, норми, з одного боку, є породженнями людської свободи, продуктом спонтанних дій і вчинків, а з другого - умовами їх існування, тобто правилами автономного й вільного індивідуального буття.

При цьому потрібно враховувати, що загальні правила спільного буття ефективно функціонують не тоді, коли індивіди раціонально їх створюють і впроваджують у життя, а саме тоді, коли ці правила з'являються під впливом «соціальної селекції», тобто як природний спонтанний соціальний порядок: «Суспільство може існувати тільки тоді, коли шляхом селекції з'являється правила,- підкреслював Ф. Гаєк,- які примусять індивідів поводитись так, щоби суспільне життя було можливим» [38]. Тобто соціальної ваги й загального статусу в процесі випробувань і відбору набувають саме ті правила «належної поведінки», які оптимально регулюють взаємини між людьми в рамках певної спільноти, де вони є надбанням усіх, але мають силу лише тоді, коли стають нормою для кожного. Прийняття таких правил є вільним рішенням людини саме тому, що ці правила, норми визначають не тільки межі дій людини, а й простір для існування її свободи.

Таким чином, наша коротка розвідка дає підстави для певних узагальнень і висновків: ви-

датні австрійські мислителі ХХ ст.- Л. Мізес, К. Поппер і Ф. Гаєк - суттєво розширили і поглибили наше розуміння свободи. Саме вони дали неklasичне обґрунтування класичним ліберальним принципам в умовах нестабільного, «нестримного світу» (за виразом Гіденса). Головне їх відкриття полягало в тому, що людську діяльність і свободу взагалі неможливо обґрунтувати за допомогою будь-якого наукового знання чи попереднього досвіду історії. Знання та досвід є необхідною, але не достатньою умовою індивідуальної свободи. Індивіди змушені діяти завжди ситуативно, зважаючи на часові й буттєві (природні й соціальні) чинники, які постійно змінюються. Тому свобода людських дій передбачає використання таких знань і досвіду, які потребують постійної корекції й перевірки: «Людина не є і ніколи не буде господарем своєї долі: сам її розум завжди розвивався, ведучи її в невідоме і непередбачуване, де вона навчається новим речам» [39]. І це єдине, на що ми спроможні, поки залишаємось вільними людьми. Висновки дещо сумні, але цілком реалістичні саме тому, що відповідають сучасному усвідомленню людиною своєї обмеженості, граничності власного буття й водночас необхідності діяти вільно, спираючись при цьому на власні знання і розуміння тих ситуацій, які виникають під впливом непередбачених обставин і потребують конкретних вирішень, зусиль і дій, хоча кінцевий успіх не гарантований. Ймовірно це і є свобода.

Данину своїй зацікавленості радикальними ідеями (лівого і правого гатунку) віддали такі відомі західні інтелектуали, як Т. Еліот, Б. Шоу, Ф. Марінетті, Л. Піранделло, О. Шпенглер, Е. Паунд, Р. Роланд, А. Жід, Ж. Кокто, Ж.-П. Сартр, А. Мольро, Е. Хемінгуей, Л. Арагон, П. Елюар, А. Барбюс, Т. Драйзер та ін. Це захоплення було досить ширим, особливо щодо комуністичних ідей.

Див.: *Haller R. Studien zur Osterreichischen Philosophie*- Amsterdam, 1979.- S. 49-54; *Fragen zu Wittgenstein und Aufsätze zur Osterreichischen Philosophie*- Amsterdam, 1986. Автор аналізує особливості розвитку австрійської філософської думки з кінця ХІХ до середини ХХ ст. Р. Галлер відмічає, що для австрійської думки характерною рисою є відсутність сталих традицій кантівського критицизму, спекулятивного ідеалізму, філософії життя, а також феноменології й екзистенціалізму. Те, що вирізняє австрійську філософію - це емпіризм як принциповий підхід до наукових і філософсько-методологічних досліджень. Але саме завдяки цій особливості австрійська традиція спромоглася започаткувати найвпливовіші течії і напрямки сучасної європейської культури.

Цікавий аналіз австрійської філософської традиції здійснив В. Зайер у своїй праці «*Osterreichische Philosophie zwischen Aufklärung und Restauration Beitrage des*

Fruhkantianismus in der Donaumonarchie» (1982).

3. *Haller R. Studien zur Osterreichischen Philosophie*.- S. 32-33.
4. Свою оригінальну концепцію розвитку філософської думки (від античності до новітніх часів) Ф. Brentano виклав у невеличкій книжці «*Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand*.» (Stuttgart, 1895), де кожний період історії філософії (античність - Новий час) у своєму циклічному русі проходить чотири визначені фази.
5. Глибокий аналіз еволюції власних філософських поглядів продемонстрував Ф. Шеллінг. У своїх пізніх лекційних курсах він дав чітке визначення сутності апіорно-конструктивного методу, в створенні якого він брав активну участь на початку своєї філософської діяльності: «Як тільки розум звертається до самого себе, стає сам для себе предметом, він знаходить у самому собі *rgius*, тобто суб'єкт будь-якого буття. І в ньому (розумі) володіє засобом чи, скоріше, принципом апіорного пізнання всього сушого» (*Шеллінг Ф. В. Й. Философия откровения*.- СПб., 2000.- Т. 1.- С. 92-93). Але в пізній період своєї творчості Ф. Шеллінг суттєво переглянув можливості апіорного методу й заклав основи нового обґрунтування проблеми пізнання, яке базувалося на принциповому розрізненні знання і реальності, буття і думки: «Розум не

- може пізнати чи вивести із самого себе жодного актуального, дійсного буття, не може пізнати чи довести наявного існування» (там само.- С. 224). Вплив пізньої філософії Ф. Шеллінга на модернову думку був вельми продуктивний (Е. Кассігер, П. Тілліх, К. Ясперс, О. Лосев та ін.).
6. Австрійская школа в политической экономии.- М., 1992.- С. 260. Щодо австрійської економічної школи і визначальної ролі в оформленні її теоретичних і методологічних принципів К. Менгера, а також особливостей залучення його ідей в більш широке коло проблематики, яка постала перед філософською й соціологічною думкою у 20–30-х роках ХХ ст., переконливо пише Р. Галлер: «У певному сенсі великий трактат з методології Карла Менгера є твір з теорії науки і філософії, а не лише праця з теорії національної економіки» (*Holler R. Fragen zu Wittgenstein und Aufsätze zur Osterreichischen Philosophie.- Amsterdam, 1986.- S. 65*). Р. Галлер має на увазі ґрунтовний твір К. Менгера «Untersuchungen über Methodę der Socialwissenschaften und Politischen Ökonomie insbesondere» (1883), в якому австрійський вчений виклав своєрідний «Кодекс з методологічного антипозитивізму та антинатуралізму» стосовно соціальних наук. До того ж К. Менгер розгорнув «основні аргументи на користь методологічного індивідуалізму» (*R. Holler. Вказ. праця.— S. 65*). Крім того, австрійський економіст і соціолог звернув увагу на вирішальне значення соціально-еволюційних (непередбачуваних) процесів, які продукують (завдяки індивідуальним діям людей) соціальні інститути і норми.
 7. Австрійская школа в политической экономии.— М., 1992.- С. 265.
 8. *Mises L. von. Human Action: A treatise on Economics.- Chicago, 1966.- P. 85.*
 9. *Ibid.- P. 435.*
 10. *Ibid.- P. 91.*
 11. *Mises L. von. Theory and History.- Alabama, Washington, 1957.- P. 204.*
 12. *Энгельс Ф. Диалектика природы // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения.- М., 1961.- Т. 20.- С. 358.*
 13. *Энгельс Ф. Развитие социализма від утопії до науки.- К., 1970.- С. 157.* Звичайно, для марксизму всі випадкові відхилення від історичного поступу підтверджують лише соціальну обмеженість людського пізнання саме тому, що як за формою, так і за змістом розум, світогляд індивідів глибоко занурені в ідеологічні, «перетворені форми свідомості», що унеможлиблює пізнання істинного стану речей і, зрештою, усвідомлення індивідами своїх справжніх намірів і мети власної діяльності. Марксизм цілком серйозно поділяв про-світницьку віру в принципову спроможність людського розуму пізнати сутність не лише природи, а й історії: «Але там, де на поверхні здійснюється гра випадковості, там сама ця випадковість завжди підпорядкована внутрішнім, прихованим законам. Справа лише в тому, щоб відкрити ці закони» (*Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения.- М., 1961.- Т. 21.- P. 306*).
 14. Див.: *Mises L. von. The Ultimate Foundation of Economic Science.- Kansas-city, 1978.- P. 119-120.*
 15. *Popper K. R. Objective Knowledge: An evolutionary Approach.- Oxford, 1972.- P. 20.*
 16. *Popper K. P. A world of Propensities.- Bristol, 1990.- P. 6.* Відносно відомого попперівського принципу «фальсифікаціонізму», то, як зауважує Р. Геллер, цей концепт з'явився у творах австрійських філософів А. Гофлера й А. Мейнонга (див.: *Haller R. Studien zur Osterreichischen Philosophie.- Amsterdam, 1979.- S. 173-175*). Зокрема для А. Гофлера потреба у фальсифікації виникає тоді, коли дослідник «визначає основні поняття через встановлення їх постійних умов існування. Фальсифікація розглядається як процес опосередкування нашої роботи з гіпотезами, їх дослідження, узгодження і виключення» (*Ibid.- S. 15-16*). Принагідно слід указати на ґрунтовний аналіз і зіставлення поглядів К. Поппера та Ч. Пірса на сутність об'єктивності наукового знання, на особливості фалібілізму, який здійснили Ю. Фрімен і Г. Сколімовський (див.: *The Philosophy of Karl Popper // Ed. by Schilpp P. A.- Illinois, 1974.- V. 14, book I.- P. 464-519*).
 17. *Popper K. R. The open society and its enemies.- London, 1966.- V. 2.- P. 384.*
 18. *Popper K. R. Historical explanation: on interview with Sir Karl Popper // University of Denver Magazine, 1966.- V. 3.- P. 7.*
 19. *Popper K. R. The open society and its enemies.- London, 1966.- V. 2.- P. 393.*
 20. *Ibid.- P. 392.*
 21. *Popper K. R. Conjectures and Refutations.- London, 1963.- P. 36.*
 22. *Popper K. R. In Search of a Better World. Lectures and Essays from Thirty Years.- London, 1992.- P. 79.*
 23. *Popper K. R. Objective Knowledge.- P. 22.*
 24. *Popper K. R. A world of Propensities- Bristol, 1990- P. 18.*
 25. *Ibid.- P. 44.*
 26. *Ibid.*
 27. *Ibid.- P. 33.*
 28. *Ibid.*
 29. Як означає сучасний австрійський дослідник В. Гофкірхнер, ідея пізнього К. Поппера про «схильності» дозволяє по-новому розглянути проблематику співвідношення детермінізму та індетермінізму, становлення нових формоутворень: «На протигагу суворому детермінізмові механіцизму та ідеалізму, на протигагу індетерміністичному дуалізму ядром парадигми самоорганізації в онтологічному плані є принцип нестроого детермінізму, який характеризується визнанням «схильностей», а не вічних «законів», або відсутністю будь-яких закономірностей. Гаслом є не «однакові результати за однакових умов» чи «грим серед ясного неба», а великі дуби з маленьких жолудів» (*Гофкірхнер В. Життя у світі самоорганізації: змагання стилів мислення та світобачення // Практична філософія.— 2003.- № 1.- С. 45*).
 30. *Popper K. R. Conjectures and Refutations,- London. 1963.- P. 339-340.*
 31. Р. Галлер також підкреслював непересічну роль Е. Маха в інтелектуальній атмосфері Відня початку ХХ ст., значення його інтерпретації проблеми емпіризму для формування програмних настанов Віденського гуртка (*Haller R. Fragen zu Wittgenstein und Aufsätze zur Osterreichischen Philosophie.- S. 91-96, 201-203*). На думку Р. Галлера, саме Е. Мах зробив вагомий внесок у розробку «нового позитивізму», в якому своєрідно постала традиційна проблематика, пов'язана з обґрунтуванням наукового знання, можливостями «фізикалістських суджень», значенням людських відчуттів і, взагалі, суб'єктивності в пізнавальному процесі, а також у конституванні людського досвіду. Тому цілком зрозуміло, чому саме творчість Е. Маха так продуктивно вплинула на багатьох філософів і вчених тієї доби. До речі, К. Поппер у своїй автобіографії відмічав зна-

- чення Е. Маха для становлення власних філософсько-методологічних поглядів. Це мало пряме відношення до попперівської проблеми демаркації емпіричного знання (і пошуків його засад) від логіко-математичного та метафізичного знання. Не менше значення мали теоретичні дослідження австрійського фізика Л. Больцано, а саме нової (стохастичної) інтерпретації законів термодинаміки, особливо другого закону (ентропія, незворотність деструктивних процесів). Вирішальним було встановлення зв'язку ентропії з локальними ситуаційними впорядкованостями, а не лише з процесами розпаду і «теплової смерті Всесвіту».
32. Наприклад, К. Поппер вважав головним завданням соціальних наук «вивчення непередбачуваних соціальних наслідків цілком передбачуваних людських дій» (*Popper K. R. The open society and its enemies.*— V. 2.— P. 95).
 33. До речі, таке тлумачення добре узгоджується з трансцендентальним обґрунтуванням свободи як спонтанності, яке здійснив І. Кант. Німецький мислитель пов'язував спонтанність із тією обставиною, що людина змушена діяти, не маючи в своєму розпорядженні «абсолютної тотальності умов у каузальному відношенні» (*Kant I. Критика чистого розуму.*— К., 2000.— С. 319). Неможливість знати всі умови, які каузально впливають на людські дії, дає шанс подолати цю обмеженість в акті свободи, яка розкривається саме як спонтанність, тобто як здатність «розпочинати діяти від самого себе, без попереднього залучення якоїсь іншої причини» (там само.— С. 319).
 34. Як пише один із відомих сучасних фахівців із синергетичних проблем: «Впорядкованість, яка виникає, зумовлена тим, що в іншому місті створюється ще більша неупорядкованість. Локально структурована впорядкованість може виникнути, якщо це пов'язано з виникненням ще більшої деструкції і супроводжується неупорядкованістю десь в іншій сфері» (*Эткинс П. Порядок и беспорядок в природе.*— М., 1987.— С. 187).
 35. Цікаву думку стосовно індивідуальних інновацій висловив американський дослідник Г. Барнетт: «Позитивним фактом є співвідношення між індивідуалізмом і новаторством. Річ у тім, що чим більше в індивіда свободи для дослідження світу згідно із засадами власного досвіду, тим більше шансів появи нових ідей, які з'являться і будуть втілені в дійсності» (*Barnett H. G. Innovation: The Basis of Cultural Change*—NY., 1953.— P. 65).
 36. *Hayek F. A. The constitution of liberty.*— Chicago, 1978,— P. 26.
 37. *Гаек Ф. А. Право, законодавство і свобода.*— К., 2000.— С. 35.
 38. Там само,— С. 37.
 39. Там само.— С. 376.

Victor Kozlovskyi

AUSTRIAN LIBERALISM: SEARCH FOR NEW PRINCIPLES OF INDIVIDUAL FREEDOM

This article investigates those deep changes in conceptual understanding of individual freedom, which are concerned with theoretical activity of famous representatives of Austrian liberalism (L. Mises, K. Popper, F. Hayek). It considers creative contribution of Austrian scientists in theoretical analysis of the interaction between norms and facts, knowledge and freedom in context of individual actions.