**Вступ**

Німецька класична філософія є значним і вагомим етапом у розвитку світової філософії, що охоплює напружений, дуже яскравий за своїми результатами, важливий за впливом на духовну історію людства період духовно-інтелектуального розвитку. Вона представлена сукупністю філософських концепцій Німеччини майже за сто років, зокрема, такими оригінальними мислителями, як Іммануїл Кант (1724–1804), Йоган Готліб Фіхте (1762–1814), Фрідріх Вільгельм Шеллінг (1775–1854), Георг Вільгельм Гегель (1770–1831), Людвіг Андреас Фейєрбах (1804–1872). При всьому розмаїтті ідей та концепцій, німецьку класику відрізняє ряд суттєвих рис та принципів, що є спільними для всього цього етапу розвитку філософської думки. Саме вони і дають змогу говорити про німецьку класичну філософію як про цілісне духовне утворення.

Враховуючи основні риси німецької класичної філософії, можна виділити також і основні проблеми, дослідження яких перебуває в центрі уваги цього періоду розвитку світової філософії: проблема науковості філософії, проблеми свободи і необхідності, онтології, гносеології, філософської антропології, філософії історії, філософії права, філософії релігії, етики, естетики і т.д.

Головна тема німецького класичного ідеалізму, яку розробляє кожний із творців німецької класичної філософії – тема свободи. Свобода трактується як сутність людини і суспільства, буття, реальність і ідеал. Ця тема народжена епохою буржуазних революцій, Великою французькою революцією перш за все.

У своєму рефераті я зупинюся тільки на одній проблемі, якій класики німецької філософії відводили важливу роль – проблемі свободи і необхідності у німецькій класичній філософії.

Ще у глибокій давнині у свідомості людей, які розмірковували про умови поведінки людини, виникає характеристика дій, що виконуються людьми, як дії, які направляються необхідністю. Світом людських долей править необхідність, рок. Сила її незворотня, їй підпорядковуються не тільки люди, але і Боги.

Співставлення визнання визначає необхідності людських дій з визнанням свободи їх здійснення рано чи пізно породжує питання про протиріччя міжнеобхідністю і свободою і про можливості вирішення цього протиріччя.

Як необхідно розуміти співіснування необхідності і свободи? Що може означати необхідність поведінки людини, якщо вона вільна, і що може дати їй свобода, якщо сама свобода замкнена в рамки необхідності? Де межа необхідності і свободи у поведінці людини, як природньої істоти, і її поведінки, як істоти соціальної? Чи є протилежністю протилежність духа і природи? Мислення і буття? Свідомості і зовнішнього світу?

Метою даної роботи є дослідження різних підходів класиків німецької філософії до проблеми свободи і необхідності.

Питання, які необхідно вирішити в ході реферату є:

– розгляд попередниками німецької філософії проблеми свободи і необхідності;

– метафізика свободи І. Канта;

– тлумачення свободи як характеристики людського буття;

– розглянути тотожність необхідності і свободи у філософії Шеллінга;

– дослідити проблему свободи і тотожності мислення і буття у філософії Гегеля;

– виявити основні аспекти філософії історії у класиків німецької філософії.

У філософії Гегеля це протиріччя усвідомлюється як протиріччя, що породжується діалектикою буття чи мислення. Це – об'єктивна і реальна діалектика. Шеллінг вищою антагоністичною протилежністю визнає протилежність свободи і необхідності. «Настав час для виявлення вищої або, скоріше, дійсної протилежності – протилежності між необхідністю і свободою». Так писав Шеллінг у своїй роботі «Філософські дослідження про сутність людської свободи і пов'язаних з нею предметах».

**1. Розгляд проблеми свободи і необхідності попередниками німецького класичного ідеалізму**

Діалектичному синтезу необхідності і свободи передувало історично зростаюче усвідомлення їх граничної протилежності. Науковим підґрунтям цього усвідомлення були успіхи механічного детермінізму – спочатку у вченні про природу, а потім і у антропології – у вченні про людину. Це властиво для XVII і XVIII століть. Поняття необхідності завоювало всю область дійсності. Його визнали не тільки для індивідуальних тіл з їх механічним рухом, з їх інерційними силами. Під панування необхідності був поставлений не тільки світ фізичної природи, але і світ психічної причинності. Вже в античному матеріалізмі Демокріта атомістична теорія душі стерла межу між психічним і фізичним. Необхідність із божої сили, що править долями людей, перетворилась у вихор атомів. Для Демокріта свобода ще не стає гострою проблемою пізнання думки.

Свобода повинна бути знайдена в умовах самої необхідності.

Це одна із великих задач філософії.

З точки зору стоїків свобода зводилася до пасивного поклоніння перед необхідністю. Активність вільного стоїчного мудреця вдавана. Він не володіє необхідністю, а вона ним.

В епікуреїзмі і стоїцизмі проблема свободи породжується конфліктом міжособистістю і державою елліністичного типу. Але ареною дії залишається індивідуальна поведінка і індивідуальна свідомість. Шукач свободи тут не клас, не народ, не суспільство, а ізольований індивід – «мудрець».

У вченні Спінози поняття необхідності має новий розвиток, який наближає його до свободи. Серед речей, що діють згідно необхідності, є одна – зовсім іншого роду. Це – сама вічна і безкінечна природа, або субстанція, або Бог. Як тільки пізнання із пізнання кінцевих речей стає пізнанням однієї вічної і безкінечної субстанції, виявляється, що субстанція природи вільна.

Згідно цього Бог, або природа, точніше, вічна і безкінечна субстанція природи, – єдина вільна річ. Але Спіноза вчення про свободу переносить із області метафізики в область антропології і етики. Згідно його думки, вільною може бути і людина. Серед афектів, яким людина піддатна і влада яких над людиною породжує її рабство, є один афект – це прагнення до пізнання. У філософії воно може стати домінуючим, визначати собою існування і поведінку людини. Про того, хто досяг цього, для кого прагнення до пізнання стають, як для філософа, його власною природою, можна вже сказати, що він – вільний, що його існування визначається тільки тим афектом, який складає його власну сутність. Пізнаючи і люблячи інтелектуальною любов'ю Бога, вічний і безкінечний порядок природи, філософ разом з тим саму необхідність пізнає як свободу. У порівнянні з поняттями стоїків про свободу у вченні Спінози появляється нове. Це, по-перше, думка про те, що у відомих умовах сама необхідність стає свободою, і не тільки по пізнанню, але і по буттю. Необхідність і свобода є поняттями діалектики: те, що з необхідності випливає з своєї власної сутності, виявляється вже не тільки необхідністю, але разом з тим і свободою. В субстанції природи, або Бога, необхідність і свобода існують як єдність протилежностей. По-друге, новим було у Спінози і поняття про свободу людини. Для нього, свобода – не постійно діюча здатність, або властивість людини, а деяке особливе досягнення його діяльності. Це досягнення діяльності пізнання. При цьому свобода – рідкісне явище і здобуття людського життя. Вона вводиться в життя людини лише подвигом учених, філософів. Тільки філософ може стати вільним, а не народ, небільшість. Свобода – привілегія інтелектуальної еліти. Між свобідним і несвобідним Спіноза ставить бар'єр знань.

По-третє, Спіноза умовою свободи проголошує не просте споглядання необхідності, а активність пізнаючого. Здобути свободу може лише людина діяльна. Тільки різноманітна діяльність, яка направлена на всі модуси природи, приводить до пізнання необхідності і через неї до свободи.

У цьому вченні про свободу у Спінози залишалось протиріччя. Умовою необхідною для свободи, є активність пізнаючого. Навпаки, основна для його теорії свободи інтелектуальна інтуїція вічної і безкінечної субстанції природи виявилась споглядальною.

Отже, стоїки, Спіноза, Прістлі трактували свободу як пізнану необхідність, доводячи, що людина, пізнавши необхідність, усвідомивши її як дійсно необхідне, діє у згоді з нею і тим самим поступає вільно. Необхідність трактувалась як первинна, а свобода розглядалася як вторинна, похідне. При цьому малася на увазі природна необхідність. Питання про необхідний зв'язок явищ людського життя, історії людства не обговорювався. Відміна цієї «людської» необхідності від необхідності у природі не розглядалася. І тому відношення між свободою і необхідністю трактувалося односторонньо. Свобода фактично зводилася до необхідності, яка до того ж розумілася як не маюча відношення до того, що роблять люди, до результатів їх діяльності.

**2. Трансцендентальний ідеалізм І. Канта:** **метафізика свободи**

Класики німецького ідеалізму здійснюють ревізію всіх попередніх концепцій свободи і необхідності. Ця ревізія починається уже в рамках «критичної філософії» Канта, який по праву вважається родоначальником німецької класичної філософії.

У початковий (до 1770 p.), так званий «докритичний», період творчості філософська позиція Канта мала явно матеріалістичне спрямування. Проте спроба послідовного розгортання філософських досліджень у цьому напрямі постає перед нездоланними труднощами, як тільки виникають проблеми людського буття. Наше філософське («метафізичне») пізнання, зазначає Кант, не може вийти за межі досвіду, хоч» це і становить найсуттєвіше завдання метафізики».

До недавнього часу вважали, розвиває Кант цю думку, що всяке знання має узгоджуватися з предметами. Однак усі спроби встановити щось таке відносно предметів, що розширювало б наші знання про них поза досвідом, аргіогі (лат. – «до досвіду», «те, що передує досвіду»), незмінне завершувалися невдачею. Тоді і постало питання, а чи не розв'яжемо ми завдання метафізики успішніше, якщо виходитимемо з протилежного припущення, що незнання мають узгоджуватися з предметами, а предмети із знаннями. Тобто ми діємо за аналогією з міркуванням Коперника.

Зробивши відповідне припущення («не думка узгоджується з предметом, а предмет з думкою»), Кант доходить висновку, що пізнання є не спогляданням, а конструюванням предмета, тобто предмет виявляється не вихідним, а кінцевим продуктом пізнання. Таким чином, як стали говорити пізніше філософи, Кант здійснив своєрідний «коперниканськнй переворот» у філософії, з якого і починається класична німецька філософія. Проте, зробивши вихідним пунктом саме пізнання, а не предмет, суб'єкт, а не об'єкт, Кант обирає альтернативну щодо своєї дотеперішньої (матеріалістичної) орієнтації думки орієнтацію -ідеалістичну. Він так і називає відтепер свою позицію у філософії – «критичний ідеалізм».

Кант робить висновок, що загальність і необхідність результатів пізнання не залежить від сваволі пізнаючого або від досвіду. Ці результати мають своїм джерелом апріорні (додосвідні) форми чуттєвості і розсудку.

Отже, за Кантом, людина отримує безліч відчуттів, які, сприймаючись у сфері чуттєвості, набувають тут певного первинного порядку, що його надають відчуттям простір і час, які тлумачаться Кантом як «апріорні форми чуттєвості». Процес «упорядкування» відчуттів продовжується у сфері розсудку, який здійснює «апріорний синтез» за допомогою дванадцяти категорій (вони і є «апріорними формами розсудку»). У сфері розсудку відбувається упорядкування («апріорний синтез») лише чуттєвих даних.

Людські цінності виявляються для розуму «трансцендентними» (такими, що лежать за межами досяжності), постають як «річ у собі». Про це свідчить поява при наближенні «чистого розуму» до подібних проблем так званих «антимоній» (у перекладі з грецької мови це означає «суперечність закону самому собі») – суперечностей між двома взаємовиключаючими твердженнями, кожне з яких, проте, однаково переконливо доводиться (і заперечується) логічно. У відношенні ж до практики (під останньою Кант розуміє сферу морально-етичних стосунків) розум виконує конструктивну (творчу) функцію, тобто діє вільно, а сама сфера практики виступає простором дії «свободної причинності».

Говорячи про людину як природну істоту, наділену відповідно «емпіричним характером», Кант визнає справедливість механістичних її тлумачень (від Декарта до французьких матеріалістів XVIII ст.). Справедливим є і заперечення свободи з цих позицій. Проте у Канта поряд зі світом «природної причинності» (в якому свободі й справді немає місця) існує світ «свободної причинності». Отже, «свобода може мати відношення до зовсім іншого ряду умов, ніж природна необхідність, і тому ця необхідність не впливає на свободу».

Отже, проблема свободи для Канта була важливою. Особливість Канта втому, що рішення цієї проблеми він шукає на основі ідеалістичної етики. Суб'єкт свободи у Канта – людина, як істота надчуттєвого світу. Кант робить крок, що відділяє його від натуралізму Спінози. Умови можливості свободи лежать для Спінози не поза реальним світом природи, а в його власних межах. Кант стверджує, що можливість свободи не протирічить дійсній необхідності всіх явищ природи. Цю необхідність Кант не тільки визнає, але і розширює сферу її дії. Принцип детермінізму для нього універсальний принцип природи. Кант не визнає того, що протиріччя між необхідністю і свободою можна вирішити, розрізняючи в людині тіло і душу. Згідно цього поділу, людина підкоряється необхідності причинного порядку як тіло, але вільна – як душа. Кант поширює тезу детермінізму на світ не тільки фізичних, але і технічних явищ. Він визнав і психічний світ, що доступний науковому передбаченню. «Можна припустити, – писав Кант, – що якщо би ми були в стані дуже глибоко проникнути в образ думок людини, як він проявляється через внутрішні і зовнішні дії, що нам стало би відоме кожне, навіть мале спонукання до них, а також всі зовнішні поводи, які можна було б передбачити з такою ж точністю, як місячне чи сонячне затемнення». Необхідний характер всіх явищ – як фізичних, так і психічних обумовлений за Кантом, тим, що всі вони протікають у часі. Будучи всезагальною формою всього стаючого, час всюди вносить з собою необхідність.

Але універсальність принципу необхідності і детермінізму всіх явищ не виключає, за Кантом, можливості свободи для людини. Бо людина, що діє згідно необхідності, – не одна і та ж. Перша з них належить світу надчуттєвому, друга – світу явищ, царству безроздільної необхідності.

Отже, свобода досягається у Канта ціною розриву між реальним чуттєвим світом, емпіричних явищ, куди Кант включає також весь світ психічних процесів, і надчуттєвим світом.

У вченні Канта пропадає важлива ідея Спінози про пізнання необхідності, як про умову свободи. Таке пізнання є умовою прогресу суспільствознавства і натуралістичної антропології, але не етики, для моральної поведінки людини воно не має значення.

Джерело свободи для Канта – не в реальному емпіричному світі, і не в пізнанні цього світу, а у надчуттєвій області. Здатність для свободи, як її розуміє Кант, не тільки не суперечить необхідному порядку природи, але вона виникає із умови цього порядку. В основі кантівської теорії свободи лежить дуалізм чуттєвого і надчуттєвого світів: суб'єкт роздвоюється у Канта на суб'єкт емпіричний і суб'єкт розумоосягаючий, необхідність і свобода повністю діляться між ними.

**3. Діалектика свободи і необхідності**

**Свобода як характеристика людського буття**

Нову гостроту проблема свободи набула для Фіхте. Фіхте сам характеризує всю свою філософію як вчення про свободу. Розвиваючи намічену Кантом інтерпретацію свободи і долаючи властивий «критичній філософії» дуалізм, Фіхте проголошує свободу первинною реальністю, початковою діяльністю, яка передує всьому буттю і утворює все суще. Наголошуючи на ідеї примату практичного (морально-етичного) розуму перед «чистим» розумом, Фіхте ставить у центр своєї філософської уваги свободу, точніше вільну діяльність людського Я. «Абсолютне Я» як тотожність всіх окремих людських Я («емпіричних Я») приймається ним за основу буття. «Я» у Фіхте є уособленням практичної активності людства, уособленням діяльно-творчої основи буття як такого.

Фіхте пише, що свобода не форма буття мислячої істоти. Але у протиріччі з тезою свободи у Фіхте виступає теза строгої необхідності всього, що здійснюється в емпіричному світі. Це Фіхте бере від Канта, Спінози і стоїків.

Від влади необхідності не може бути вільним навіть те, що в людині здається безумовним джерелом свободи. його індивідуальність. Зв'язок між мною і світовим цілим визначає все, чим я був, що я тепер, чим я буду. «Дух, для якого ясна була би внутрішня сутність природи, міг би з кожного можливого моменту мого існування вивести, чим я був до цього моменту і чим я буду після нього. Чим би я не був тепер або коли-небудь у майбутньому, цей мій стан безумовно необхідний і не може бути іншим».

Фіхте розширив ідею стоїків, Спінози і Канта про повну детермінацію фізичної і психічної сфери буття. Він переніс питання з розгляду поведінки індивіда на розгляд процесу історичного розвитку суспільства. В необхідний порядок детермінації він включив все історичне життя. Хоча емпіричний зміст історичного буття, по Фіхте, – ірраціональний, воно не стає від цього буттям випадковим і не випадає із загального детермінізму всього відбуваючого і існуючого.

Яким чином в безкінечний світ суцільної необхідності – індивідуальної і соціальної, – в світ природи і у світ історії, – війти свобода?

Фіхте не зупинився перед цими труднощами, джерело його пізнавального оптимізму були його переконання, що свобода можлива для людини в тому самому світі, де панує тільки необхідність. Фіхте відмовляється від кантівського протиставлення надчуттєвого світа світу чуттєвому. Необхідність і свобода співіснують в одному і тому ж світі. Необхідність стає в ньому свободою – по самому своєму буттю. Це перетворення здійснюється завдяки акту пізнання. Пізнання і зрозуміла необхідність наших дій перестає бути зовнішньою силою, яка примусово нав'язує нам образ поведінки.

Отже, необхідність панує в житті окремої особи і в історичному розвитку суспільства, але, будучи пізнаною, перестає бути несвобідною: «ми і наш рід керуємось необхідністю, але не сліпою, а ясною і прозорою для себе внутрішньою необхідністю божественного буття; і лиш підкорившись цьому благодійному водійству, ми здобуваємо істинну свободу і проникаємо до буття» (Основні риси сучасної епохи).

Порівняно з його попередниками новим у нього було: По-перше, з незрівнянно більшою різкістю, ніж Спіноза, Фіхте умовою можливості свободи проголошує пізнання необхідності. По-друге, обґрунтування можливості свободи зв'язалося у нього із спростуванням етичного індивідуалізму, а сама проблема свободи була перенесена в площину історизму.

Шукачем свободи у Фіхте є не атомарний індивід, а індивід як діяч історичного процесу, як член «родової» общини. Велика помилка в тому, згідно Фіхте, що індивід «думає, нібито може сам по собі існувати і жити, мислити і діяти''. Слідуючи цим помилкам ні одна із попередніх систем філософії «не піднімалася вище пояснення усвідомлення одного індивідуального суб'єкту».

Але філософський індивідуалізм, заперечує Фіхте, погляд несталий: сама свідомість індивіда повинна бути пояснена, «як свідомість життя, що вміщує в себе і знищує будь-яку індивідуальність».

З розуміння реальності роду і вдаваної самобутності індивіда прокладає шлях до розуміння свободи. Свобода – реальність, але вона може здійснюватися тільки в історичному житті роду. Вона виражається в тому, що особистість, що досягла пізнання єдиної основи свого буття в роді, добровільно і з ясним усвідомленням робить необхідним закон буття роду законом своєї власної діяльності.

**Принцип тотожності необхідності і свободи у філософії Шеллінга**

Філософія Шеллінга – новий, важливий етап у розвитку поняття свободи. В теорії свободи Шеллінга своєрідно переплітаються думки, що йдуть від стоїків, Спінози, Канта, Фіхте. Протилежність свободи і необхідності, яка у Канта і Фіхте залишається абсолютною, бо свобода розуміється як діяльність, що не залежить від необхідності, вперше усвідомлюється як відношення, в якому дві сторони перетворюються одна в одну. Шеллінг стверджує у своїй праці «Філософські дослідження про сутність людської свободи»:» Саме сама внутрішня необхідність осягаючої розумом сутності і є свобода; сутність людини є її власне діяння; необхідність і свобода існують одна в одній, як одна сутність, що розглядається лише з різних сторін і тому є то одним, то іншим; в собі вона, свобода, з формальної сторони вона – необхідність». В той час, як Кант відводить необхідності і свободі два світи – чуттєвий і надчуттєвий – Шеллінг стверджує тотожність цих протилежностей. Тотожність досягається тим, що на людину Шеллінг переносить спінозівське розуміння субстанції: не тільки природа вся є сама визначаючою і тому вільною субстанцією, але і людина, точніше, умоосягаюче в людині, вільно діє із субстанціальної основи. Новим тут є те, що свобода не зводиться до пізнання необхідності, як це було у стоїків, Спінози, Канта і Фіхте. Тут необхідність не є первинна, яку треба осягнути людині. А як вже зазначалося, свобода і необхідність з самого початку тотожні; різниця між ними виникає історично і долається у ході розвитку правового устрою. Отже, свобода визначається як умоосягаюча сутність кожної речі. Мова іде не тільки про свободу волі, не тільки про людську свободу. Свобода, по Шеллінгу, те, що діє відповідно власній суті. Всі природні процеси, стверджує Шеллінг, являють собою необхідним чином сформовані організації. Але всюди, де виникає, де існує та чи інша організація, «природа діяла свобідно… Організація – це продукт природи в її свободі» (Шеллінг. «Про світову душу».).

В системі практичної філософії Шеллінг розглядає проблему свободи і необхідності. Свобода – усвідомлена діяльність, необхідність – підсвідома діяльність. Шеллінг досліджує зв'язок між ними. Цей зв'язок – перетворення свободи в необхідність: вільна діяльність, об'єктивуючись, перетворюється в діяльність необхідну. Виходить, що свідома діяльність призводить до протилежних результатів. Суперечливість свідомої діяльності Шеллінг називає необхідністю. Шеллінг вважав, що люди не можуть переслідувати цілі, які можуть повністю здійснитися, і тому не припускав, що антагонізм свободи і необхідності з часом може бути усунутий.

Так природа характеризується Шеллінгом як безсвідомий стан світового духу. Ієрархія ступенів розвитку природи (від неорганічної природи до органічної, до виникнення живих істот, накінець, до появи інтелекту, людини) є перетворення субстанційного несвідомого духу в усвідомлену діяльність або перетворення необхідності у свободу. Це не означає, що свобода з'являється у природі лише на вищій ступені її розвитку. Безсвідомий дух або необхідність містить у собі неусвідомлену свободу. Тому немає необхідності без свободи, так як і свободи без необхідності. У всіх живих істотах, за виключенням людини, свобода і необхідність ще не протиставлені одне одному.

Отже, розширене розуміння свободи, поширення поняття свободи і на природу (відмінність Шеллінга від Канта) не тільки не виключає необхідність, але включає її у свободу, яка тому характеризується як внутрішня необхідність, яка істотно відрізняється від зовнішньої необхідності, що протистоїть свободі.

Ідея тотожності необхідності і свободи не означає заперечення протилежності між ними. За словами Шеллінга, у людині свобода і необхідність протистоять одна одній, в результаті чого людські вчинки або вільні, або, навпаки, необхідні, невільні. Ця протилежність між необхідністю і свободою істотна у суспільному житті, в історії. Шеллінг вказує: «без протиріччя між необхідністю і свободою не тільки філософія, але і всяке вище воління духу було би приречене на загибель». Тут протилежність між необхідністю і свободою виступає як рушійна сила людської діяльності. Як стверджує Шеллінг, «тільки у людській природі і є умова можливості, щоб перемагала необхідність без того, щоб свобода ставала у підкоренні, і навпаки, перемагала свобода без того, щоб був порушений рух необхідності» («Філософія мистецтва»). Отже, тотожність необхідності і свободи – опосередковане відношення, яке пропонує і роздільне, в певній мірі незалежне, існування як вільних, так і необхідних процесів у діяльності реальних, емпіричних людських індивідів. Необхідність не повинна бути переможена свободою, свобода не повинна бути переможена необхідністю. Боротьба між ними не знає переможця і переможеного, обидві вони у всіх відношеннях рівні. Ця рівність необхідності і свободи зумовлена їх первинною, субстанційною тотожністю. Ойзерман прагне показати відмінність філософії Шеллінга від вчень його попередників. Кант, протиставляючи свободу природі, виключав тим самим свободу із природної сфери. У Шеллінга, природа не виключає свободи, і являє собою перехід від необхідності до свободи. Цей перехід, згідно Шеллінга, не означає, що необхідність первинна по відношенню до свободи. Річ іде про те, що необхідність розгортається, розкривається, виявляючи свою сутність, свободу. За вченням Канта, людина, як емпіричний суб'єкт (явище) не може бути вільною; вона у владі універсальної, природної необхідності. Людина вільна лише як «річ у собі», трансцендентальний суб'єкт, що знаходиться поза часом і простором, які являють собою форми буття природи. Кантівський дуалізм робить, по суті, непоясненою свободу реальної емпіричної людської істоти як морального суб'єкта і суб'єкта права. Це визнає і сам Кант, бо він стверджує, що свобода у принципі непізнана. Позиція Шеллінга в цьому питанні відрізняється від кантівської, бо він, вслід за Фіхте відкидає агностичну концепцію «речі у собі», а тим самим і абсолютне протиставлення трансцендентального (вільного) суб'єкта емпіричному суб'єкту. Це означає, що у результаті заперечення кантівського дуалізму свобода вже не розглядається як позаграннчна людська сутність; вона характеризується як надбання реального, емпіричного суб'єкту. У цьому вчення Шеллінга відрізняється від філософії Фіхте, яке перетворює кантівський трансцендентальний, поту сторонній суб'єкт в абсолютне Я, суть якого – абсолютна свобода. І хоча Фіхте відкидає кантівське протиставлення «речі у собі» і явищ, він зберігає протиставлення абсолютного суб'єкта, конкретній емпіричній людській істоті. Емпіричний суб'єкт є, по Фіхте, частиною природи, яка характеризується як не-Я. Кантівське уявлення про прірву між свободою та природою залишається у Фіхте невизначеним. Шеллінг на відміну від Фіхте розглядає природу не як заперечення людської природи, а як у суті з нею тотожне. Природа, по Шеллінгу, це не заперечення свободи; вона являє собою їх особливе буття. І людська свобода розглядається не у звільненні від всього емпіричного, не у наближенні до абсолютного Я і воз'єднанні з ним (як вчить Фіхте), а в усвідомленні, у здійсненні дійсної суті емпіричного суб'єкту, свободи. Тому Шеллінг стверджує, по суті заперечуючи Фіхте і Канту: «Тут мова йде не про те, чи абсолютне Я, а про те, чи вільне воно, бо воно не абсолютне, бо воно емпіричне. Наше рішення показує, що воля може бути названа свобідною у трансцендентальному змісті: саме лише постільки, поскільки вона емпірична». Виникає питання: яким чином може бути обумовлений цей, з точки зору попередників Шеллінга, парадоксальний тезис? Ойзерман наводить такі аргументи. По-перше, все різноманіття філософських проблем розглядається як те, що має за основу фундаментальне відношення між необхідністю і свободою. По-друге, протилежність необхідності і свободи інтерпретується як вторинна, похідна, бо первинною онтологічною реальністю, яка не може бути визначена ніяк буття, ні як природа, є, по Шеллінгу, діяльність, або свобода, яка заключає у собі необхідність, але яка не підвласна їй.

Отже, необхідність зводиться до поняття свободи. І не зведення Шеллінг розглядає як безприкладний революційний акт: «Думки зробити свободу основою всієї філософії звільнила людський дух взагалі – не тільки по відношенню до самого себе – і здійснила у всіх сферах науки, більший переворот, ніж будь-яка із попередніх революцій».

До цих пір ми розглядали поняття свободи у Шеллінга як поняття всеоб'ємної початкової реальності. Але таке поняття свободи, не дивлячись на те принципове значення, яке надає йому Шеллінг, носить по його власному твердженню, самий загальний характер. Одна справа використовувати поняття свободи до всіх природних явищ, до рослин, тварин, і інша справа – досліджувати свободу як людську сутність. В цьому змісті необхідно розуміти слідуючі положення Шеллінга: «Реальне ж і живе поняття свободи заключається в тому, що вона є здатність до добра і зла». Це зовсім не означає будь-якого перегляду раніше висловлених позицій про свободу як первинну реальність і сутність всіх явищ. Мова йде про те, що людина є вищим втіленням природи і саме тому в ній субстанційна реальність свободи набуває реальне, живе вираження людської діяльності.

**Діалектика тотожності мислення і буття та проблема свободи у філософії Гегеля**

Вчення Г.В. Гегеля є вищим досягненням німецької класичної філософії. Філософія Гегеля ще більше, ніж філософія Фіхте і Шеллінга може бути охарактеризована як філософія свободи. Ідейна спорідненість філософів виявляється у «Феноменології духу» Гегеля.

Вихідним пунктом філософської концепції Гегеля є тотожність мислення і буття. Ця тотожність, гадає Гегель, є відносною, як і їх взаємопротилежність, і в ній виникає роздвоєння на протилежності, проте поки що тільки в думці на суб'єкт думки та на думку як змістовний об'єкт. Мислення, з точки зору Гегеля, є не лише суб'єктивною людською діяльністю, а й незалежною від людини об'єктивною сутністю, першоосновою всього сущого. Мислення, стверджує Регель, відчужує своє буття у формі матерії, природи, яка є «інобуттям» цього об'єктивно існуючого мислення, або абсолютної ідеї. При цьому Гегель розглядає мислення (абсолютну ідею) не як нерухому, незмінну першосутність, а як процес неперервного розвитку пізнання, як процес сходження від нижчого до вищого. Абсолютна ідея є активною і діяльною, вона мислить і пізнає себе, проходячи в цьому розвитку три етапи: 1) до виникнення природи і людини, коли абсолютна ідея перебуває поза часом і простором у стихії «чистого мислення» і виступає системою логічних понять та категорій, як система логіки; 2) це духовне начало з самого себе породжує природу, яку Гегель називає «інобуттям» абсолютної ідеї; 3) третій етап розвитку абсолютної ідеї – це абсолютний дух. На цьому етапі абсолютна ідея залишає створену природу і повертається до самої себе, але вже на основі людського мислення (самопізнання ідеї).

Вищою сходинкою абсолютної ідеї є абсолютний дух – людство та людська історія. Філософія духу включає в себе вчення про суб'єктивний дух (антропологія, феноменологія, психологія), вчення про об'єктивний дух (право, мораль, держава), вчення про абсолютний дух (мистецтво, релігія, філософія).

По вченню Гегеля, свобода первинна, а необхідність вторинна. Мислення є не тільки специфічно людська духовна визначенність, але і всезагальне, субстанція, що стала суб'єктом. Субстанція є мислення про мислення, тобто мислення є те, що мислить (суб'єкт), і те, що складає предмет мислення (об'єкт). «У цьому субстанційному мисленні дух знаходиться у своїй власній стихії. Субстанція духу, Р – пише Гегель, – є свобода. Дух є само для-себе-суще, що має саме себе своїм предметом, здійснене поняття. В цій єдності поняття і об'єктивності полягає і його істина, і його свобода». Необхідність повинна виникнути із свободи. І метафізична система Гегеля вимагає, щоб необхідне у своєму розгортанні І перетворилось у свободу.

Оскільки тотожність буття і мислення є подвійне відношення, що передбачає наявність в мисленні його власної протилежності, поскільки чисте мислення, згідно логіки Гегеля, переходить в своє друге, в те, що вже не є мисленням. Немає духу без природи, як і немає природи без духу. У метафізичній системі Гегеля «абсолютна ідея» породжує природу.

Головним тут є визначення об'єктивно-необхідного зв'язку, детермінації природних явищ. Отже, заперечення кантівського протиставлення свободи природі обмежується: ця протилежність визнається відносною. Природа всередині себе духовна, але імманентний природі дух ще не усвідомив свою субстанційну сутність, свободу. Саме тому по Гегелю в природі панує не свобода, а необхідність.

Ієрархія природних явищ – від механічних до хімічних і на кінець до життя – розглядається Гегелем як процес подолання самовідчуження «абсолютної ідеї», становлення свободи.

Людина є вищим ступенем у природній ієрархії феноменів. Вона є становлення природного над природнім, піднесення необхідності до внутрішньої суті, свободи. Людина – вільна істота. В ній є основне визнання її свободи. Але так як вона діє згідно своїх чуттєвих спонукань, людина не вільна, а підкорена природі, необхідності. Це її власна природа, її почуття, її інтерес. Отже, людина, з однієї сторони, протистоїть природі як «надприродна» істота. З іншої сторони, вона залишається природною істотою. «Людина, оскільки вона дух, не є природною істотою, бо веде себе як така і слідує цілям своїх бажань, вона хоче зла», – стверджує Гегель. Цей вислів близький кантівській концепції, згідно якої зло існує у чуттєвості. Якщо у Канта подвійність людської природи зумовлена тим, що людина є і емпіричний суб'єкт і разом з тим «річ у собі», то у вченні Гегеля надемпіричну, надчуттєву сутність людини утворює її субстанційна приналежність до роду. У Гегеля, так як він відкидає дуалізм потустороннього і поцестороннього, протилежність між людським індивідом і родом, суспільством, людством долаються у процесі утворення і розвитку особистості, і свобода здійснюється не тільки засобом дії індивіда, але і всередині історично визначеного суспільного стану.

Як Гегель розглядав питання про співвідношення свободи і необхідності? Для Гегеля це питання не тільки про співвідношення, а і про діалектику необхідності і свободи. Вже попередники Гегеля наближалися до цієї діалектики, характеризуючи відношення свободи і необхідності як відношення в діяльності людини співіснуючих протилежностей: акту детермінуючого і акту спонтанного. Але Гегель направляє що діалектику по новому шляху. Для Спінози, Канта, Фіхте необхідність має значення прикладної реальності. Для них погляди детермінізму – прямий результат уточнюючого вивчення природи. Чим більше заглиблюється людина у пізнання природи, тим більш реальною стає для її усвідомлення пануюча над природою необхідність. Свобода нічого не змінює в необхідності. Свобода не стає на місце необхідності: вона – таж необхідність, тільки стала вона прозорою для самої себе. Так розуміє свободу Фіхте. Або ж вона – протилежність необхідності, але її джерело не самий чуттєвий світ необхідності і причинності, а світ надчуттєвий, що стоїть над ним. Так представляє відношення свободи до необхідності Кант. У двох випадках немає мови про генезис свободи із необхідності: як протилежності, свобода і необхідність тільки співіснують.

У Гегеля ідея їх співіснування переходить в ідею генезиса. Свобода встановлюється в розвитку світу. Світ є історія духу, і в цій історії свободі потрібно отримати перемогу над необхідністю. Свобода і необхідність – це сторони дійсності, а скоріше ступені її розвитку. Детермінізм вже зм'якшується. Якщо у стоїків справжнім героєм процесу життя була не свобода, а необхідність, то у Гегеля, навпаки, справжній герой історії – свобода.

**4. Всесвітня історія – історія прогресу свободи**

**Філософія історії і проблема свободи і необхідності у вченнях Фіхте і Шеллінга**

Свобода має історію. Світ свободи, як для Фіхте, так і для Шеллінга є світом історії. Ступінь можливої для кожного індивідуума свободи залежить не від його особистих прагнень, але від того, в якій фазі історичного розвитку знаходиться суспільство. Для історично різних видів суспільства існують різні види і ступені доступної свободи, що не залежить від особистих зусиль окремої особи.

Філософія історії Фіхте пронизана ідеалістичною теологією. Абсолютно вільне «Я» є не тільки джерелом історичного розвитку, але і його критерієм, і ціллю. Історія – це зростаючий і направлений в майбутнє процес культивування практичного і теоретичного розуму, і він має родовий характер, хоча і відбувається через удосконалення свідомості індивідів. Фіхте майже обожнює людський рід, прирівнюючи його дух до абсолютного «Я». Так як поступове піднесення емпіричних «Я» до свободи відбувається через долання нових перешкод, які «Я» ставить самому собі, то виходить, що «положення і зв'язування себе може робити тільки вона сама, свобода» («Факти свідомості». Фіхте).

Свобода – це історичний процес вирішення протиріч між «Я» і «не-Я». Замість Кантового розриву між свободою і природою Фіхте подає розвиток свободи у створеній людьми «другою природою», яка накопичується у ході історії і лише в ній долається. Зростаюча свобода іде тісно з ростом знання: «…знання у своїй внутрішній формі і суті є буття свободи». Знання, свобода і моральність співпадають. Фіхте приєднується до просвітницького переконання про звільнюючи місію знання, яке направляє суспільство до стану повної рівності і згоди всіх членів, що розвинули всі своє здатності і проникли мудрістю. Для людини у суспільстві «вдосконалення до безкінечності є його призначення». Як не дивно, у Фіхте пізнання відіграє більшу роль у цьому історичному процесі, ніж у Канта.

Прогрес свободи в пізнанні необхідності повинен, за думкою Фіхте, впливати не тільки на теоретичне рішення проблеми свободи, але і на реальне практичне життя. В цьому прогресі він бачить надійну умову все зростаючої влади людини над природою, звільнення людини від сліпого і принижуючого панування над нею природних сил. Діалектика свободи і необхідності вирішує в практиці наукового пізнання задачу, яку в XVII ст. афористично сформулював, але не зміг вирішити Френсіс Бекон: перемагати природу, підкоряючись ій.

Введенням історизму в поняття свободи вичерпується у Фіхте те нове, що він вніс в розвиток проблеми. У всьому іншому його думка направляється до зведення свободи до необхідності.

Зрозуміла лиш як споглядальне пізнання необхідності, свобода виключає, по Фіхте, активність учасників історичного процесу. У Фіхте втрачається надія нате, що особисті умови і особисті дії можуть що би то не було змінити в історії. Окремій особистості дійсність недоступна; вона повинна пасивно і покірно підкоритися вічному духу часу: «Саме в тому і є нагорода філософського розгляду, – писав Фіхте, – що осягаючи все в загальному зв'язку і нічого не залишаючи відособленим, воно признає все необхідним і примирюється з усім існуючим, як воно існує. Дієва роль належить тільки загальному об'єднанню і особливо живучому вічному духу часів і світів». (Основні риси сучасної епохи). Фіхте зробив спробу розробити схему світоісторичного розвитку суспільства у світлі своєї діалектики необхідності і свободи, й підкорення поведінки індивіда «ідеї» роду. Але ця схема абстрактна. На самому ранньому етапі історичного розвитку людства «ідея» проявляється як естетична ідея; далі – як світова соціальна ідея, як джерело героїзму і творча причина правового порядку, ще далі – як наукова ідея, що направлена на побудову із думки і в думці всієї вселенної; і в кінці – як ідея релігійна, яку Фіхте розуміє, як свідоме злиття індивідуального життя з єдиним і абсолютним «божественним» буттям. Він пояснює, що дійсно вільною «ідея» роду (або «чиста ідея») буває не тоді, коли людина «стає художником, героєм, людиною науки або релігії», але лиш тоді, коли «ідея», що визначає поведінку «є єдина, ясна в собі і прозора думка науки розуму…»

Світ свободи, так як і у Фіхте, у Шеллінга є світом історії.

Шеллінг розуміє людську історію як важливий етап цілеспрямованого розвитку абсолюта і реалізації творчої інтуїції суб'єктів – людей на шляху їх злиття з вищою об'єктивністю. Ця ціль ніколи повністю не досягнута, й треба розуміти як регулятивну, тобто ту, що реалізується в тенденції безкінечного руху до ідеального людського суспільства. Для свого часу Шеллінг як автор «Системи трансцендентального ідеалізму» накреслює реальні, на його думку, цілі – усунення феодалізму і встановлення конституційної монархії.

Діяти як вільна істота людина може тільки в якості істоти історично розвиваючої. Не у всі часи люди володіють рівними можливостями свободи. Ступінь свободи, яка доступна людині, визначається історичним рівнем розвитку суспільства, до якого він належить. В «Системі трансцендентального ідеалізму» Шеллінг пояснює, що «історичність», про яку він говорить, – «зовсім іншого типу», вона може бути історією лише тим істотам, які, хоч і переслідують ідеал, але ідеал тут ніколи не може бути здійснений індивідом, але обов'язково вимагає для свого виконання супутніх зусиль всього роду».

Але рід, згідно Шеллінга, діє в історії так, що послідовність і зв'язок історичних подій не вкладається в рамки історичного детермінізму. Тут Шеллінг відступає від своєї лінії розвитку вчення про необхідність, що представлене його попередниками і наближається до історичного індетермінізму Жан Поля Сартра. Ніякої «світової формули» у використанні до історії! Історичне передбачення – абсурдне поняття. Історичний детермінізм не враховує важливої особливості сторичних подій. Вона полягає в тому, що предметом історії «не може бути ніщо, що відбувається в силу наявності того чи іншого певного механізму або, що спирається на апріорну теорію». Теорія і історія повністю протилежні одна одній. Людина лише тому входить в історію, що ніщо із її майбутніх вчинків не може бути враховано раніше на основі тієї чи іншої теорії.

Шеллінг вбачає свободу у пізнанні історичної необхідності, при чому носієм їх є не окремий індивід, а рід. Він більш визначено, ніж Фіхте, ставить свободу на грунт історії і вказує на історичну діалектику свободи і необхідності, зводячи її до діалектики свідомого і несвідомого. Сукупний результат окремих людей не співпадає з їх бажаннями і тими цілями, заради яких вони свої дії виконували.

Історичне передбачення не можливе через співпадіння необхідності із безсвідомим. Це співпадіння і виключає можливість передбачення в історії.

Свобода повинна бути необхідністю; необхідність – свободою. Але необхідність в протилежність свободі є не що інше, як безсвідоме. Твердження «в свободі повинна бути необхідність» означає те, що і твердження «засобом самої свободи без моєї участі, виникає дещо, мною не передбачене, іншими словами, свідомої, тобто тій вільно визначеної діяльності повинна протистояти діяльність безсвідома, засобом якої, не дивлячись на самий обмежений прояв свободи, зовсім самодовільно, і може бути, навіть поза волею діючого виникає таке, що вона сама своєю волею не могла би здійснити». Це положення є не що інше, як трансцендентальний вираз відношення свободи до скритої необхідності, яку називають то долею, то привидом. Це і є те відношення, в силу якого люди, діючи вільно, повинен поза своєю волею стати причиною чогось, до чого вони ніколи не прагнули, або, навпаки, в силу якого зовсім не вдається те, до чого вони у своїй вільній діяльності прагнули, докладаючи всі свої дії.

Отже, майже як у Спінози, свобода у Шеллінга є виключно тільки пізнана необхідність. Трансцендентальна необхідність історії в тому, що перед розумними істотами поставлена проблема всезагального правового устрою і що вирішена ця проблема може бути тільки родом, тобто тільки історією. Єдиним дійсним об'єктом історичної розповіді може бути поступове формулювання всесвітнього громадянського устрою, бо саме воно і є єдиною основою історії.

У понятті історії заключене поняття безкінечного прогресу. З цього, правда, не можна зробити безпосередній висновок про здатності людського роду до безкінечного вдосконалення, бо ті, хто це заперечують, можуть стверджувати, що у людини, як І у тварини, немає Історії, що вона замкнена у вічному круговороті подій. У своїй праці «Система трансцендального ідеалізму» Шеллінг дає визначення соціального прогресу і його критеріїв. Прихильники і противники віри у досконалість людства повністю заплутались в тому, що треба рахувати критерієм прогресу; одні не розмірковують про прогрес людства в області моралі, інші – про прогрес науки і техніки, який з історичної точки зору є регресом, або прогресом, антиісторичним за своїм характером. Але якщо єдиним об'єктом історії є поступова реалізація правового ладу, то критерієм у встановленні історичного прогресу людського роду може служити тільки поступове наближення до цієї цілі, її повне досягнення ми не можемо ні передбачити на основі досліду, ні апріорно довести теоретично. Ця ціль залишається вічним символом віри творчості і діяльної людини.

Всезагальний правовий устрій є умовою свободи, бо без нього свобода не може бути гарантована. Бо свобода, яка не гарантована загальним природним порядком, не міцна, і в більшості сучасних держав вона подібна паразитуючій рослині. Свобода не повинна бути милістю чи благом. Вона повинна бути порядком, таким же незмінним, як закони природи.

Але цей порядок може бути реалізований тільки свободою, і його створення є справою свободи. Але в цьому є протиріччя. Те, що першою умовою свободи, саме тому стільки ж необхідне, як сама свобода. Але здійснити це можна тільки завдяки свободі, тобто виникнення такої умови залежить від випадковості.

Для обґрунтування такого вузького трактування соціального прогресу Шеллінг створює відповідну конструкцію: прагнучий до свободи дух знаходить потрібним обмежитися, а право, на відміну від сваволі, і складає розумне самообмеження свободи людей в інтересах самої їхньої свободи. Таким чином на грунті об'єктивного ідеалізму Шеллінг об'єднав дві різні спінозівські формули свободи – як самодетермінації субстанції і як добровільного підкорення необхідності. Правда, у Шеллінга це підкорення не добровільне, оскільки люди переслідують все-таки свої особисті цілі і тільки вимушено погоджують їх з конкретними вимогами права, але право в цілому як такове всім їм рекомендується признати добровільно. І все ж в якості цілого історія уявлялася Шеллінгу як безперервне поступово здійснююче одкровення абсолютної тотожності. Але такою вона стає не в силу історичної діяльності людей. У Шеллінга люди не самі творять історію. Шеллінг переносить проблему свободи і необхідності із сфери філософії історії у сферу теософії, філософії откровення і абсолюта (Бога) – в природі і в історії.

Це у своїй суті теософічне, а не філософське рішення і проблеми свободи і необхідності руйнувалося під вагою власного протиріччя. З однієї сторони, в ньому був живий пульс діалектики. Свобода стала в ньому діалектичним корелятором необхідності. В кожному моменті історичних подій відкривалося і те, що необхідно розглядати в аспекті необхідності, і те, що треба було розглядати в аспекті свободи. Свобода одночасно і виходить до розумодосягаючої надемпіричній сутності і є в емпірії, тобто стає сама частиною об'єктивного світу.

З іншої сторони, діалектична кореляція необхідності і свободи стає вдаваною: свобода в кожний даний момент історичного процесу є ніколи не досяжною, не вирішується до кінця задачею майбутнього. В цьому змісті історія оголошується ніколи не доходячим до повного свого кінця одкровенням абсолютного. Саме абсолютне являє при цьому вічну тотожність і вічну основу гармонії між двома сторонами розпаду: на свідомі і несвідомі, на вільне і споглядальне.

**Історія світу як поступальний розвиток** **свободи (Гегель)**

Гегель розглядає проблему свободи як проблему суспільного устрою і саме тому трактує всесвітню історію як поступальний розвиток свободи.

В основі гегелівського розуміння історії лежить поняття світового духу. Гегель визначав всесвітню історію так: «Всесвітня історія є прогрес в усвідомленні свободи, прогрес, який мають впізнати в його необхідності». Прогрес свободи у Гегеля здійснюється схематично: в основі історії лежить світовий дух як суб'єкт, який не усвідомлюється окремими індивідами. Вони виходять у своїй діяльності не з поняття (розуміння) світового духу, а із своїх приватних індивідуальних інтересів. Жоден індивід не керується світовим духом. Дух діє підсвідомо. Кожен індивід переслідує свої власні цілі, різні інтереси. Тому часто отримуються протилежні результати. Тобто, тут існує невідповідність між цілями і результатами. Із зіткнення виникає щось єдине, яке не переслідується жодним індивідом. Це історична подія, яка є проявом світового духу. Світовий дух у Гегеля реалізує себе через діяльність окремих індивідів. Цю особливість світового духу Гегель називав «хитрістю розуму» (люди не підозрюють того, що своєю діяльністю здійснюють світову історію).

Отже, у Гегеля знаходимо основну тезу про свободу як субстанційну сутність духу взагалі і субстанційної сутності людини – вищого втілення духу. Але той же Гегель стверджує, що безпосередньо людина не вільна. Свобода – сутність духу, але людина – не тільки духовна, але і тілесна істота, що підкоряється законам природи. Щоб стати вільною, необхідно подолати свою природну обмеженість. Ця задача не вирішена для окремої, однієї людської істоти тому, що вона смертна; вона вирішується людством, яке вільне від природної обмеженості індивіду.

Царство свободи – не царство природи, а царство духу, яке являє собою в історії людства як «народний рух». Тому все, що в Логіці буття і в Логіці випадковості, де розглядаються категорії природи, говориться про перехід від необхідності до свободи, – тільки схематичні і абстрактні натяки на дійсну діалектику необхідності і свободи. Ця діалектика розкривається у Філософії духу, особливо у Філософії історії.

При цьому істинний суб'єкт свободи – не окрема особистість, а народ. По відношенню до самостійності окремих осіб дух народу є їх «внутрішня міць і необхідність».

«Дух народу» не є вища інстанція Філософії історії. Такою інстанцією є розум. Гегель виходить із переконання, що світом править розум. Саме розум «панував і у всесвітній історії» (Філософія історії). Цей розум «імманентний у історичному бутті і здійснюється в ньому і завдяки йому».

Імманентність розуму історичного процесу – важливе положення філософії історії Гегеля. Істина, по Гегелю, тільки у поєднанні всезагального і сущого в собі і для себе взагалі з одиничним, суб'єктивним. В такій загальній формі ця істина була розглянута у гегелівській Логіці (в енциклопедичній і у «науці логіки»). У Філософії історії ця істина розглядається у іншій формі, яка відповідає особливості всесвітньо-історичного процесу. Особливість ця в тому, що об'єктивна абсолютна ціль історичного процесу в самому ході розвитку не може адекватно усвідомлюватись самими учасниками.

Тому у філософії історії питання про відношення всезагальної цілі історичного процесу до цілей його одиничних учасників, приймає форму питання про поєднання свободи і необхідності. Відбувається це через це, що у «Філософії історії» ми «розглядаємо внутрішній, в собі і для себе сущий, духовний процес як необхідне, а, навпаки, те, що у свідомій волі людей є їх інтересом, приписується свободі».

При вивченні гегелівської історичної діалектики необхідності і свободи кидається в очі характерний для нього ріст і прогрес історизму у постановці і розробці проблеми. Риса, що чітко виділяє Фіхте і Шеллінга від стоїків, Спінози полягає в тому, що Фіхте і Шеллінг поставили проблему свободи і прогресу свободи на грунт історії. У них ми знаходимо схеми прогресу свободи в історії розвитку суспільства. Але їм не вдалося зрозуміти всесвітню історію як історію прогресу свободи. Для Гегеля всесвітня історія «являє собою хід розвитку принципу, зміст якого є усвідомленням свободи. Ця думка керує Регелем і при розробці його курсів і праць, що стосуються історії, релігії, філософії. І як недалекий Гегель від дійсного історичного реалізму і від емпіричної історії – історичне все ж прокладає собі шлях. У лекціях по філософії мистецтва, по філософії релігії, і по історії філософії ми бачимо використання тієї схеми всесвітньо-історичного розвитку, в яку Гегель ввів зміст матеріалу своєї «Філософії історії».

Поряд з великим значенням історизму філософію Гегеля відрізняє нове розуміння ролі активності. Теорії свободи Фіхте і Шеллінга страждали спогляданням. Свобода розумілась у них як чисто споглядальне бачення необхідності, що діє у природі і у історичному процесі. Навіть у Фіхте – при всьому значенні, яке для нього має творча діяльність суб'єкта, – залишається невирішеним протиріччя між первинним поривом «Я» до цієї діяльності і тим спогляданням необхідності, яка одна, по Фіхте, передбачає досягнення істинної свободи. Ще сильніше мотив містичної споглядальності звучить у теософській філософії свободи Шиллінга.

У Гегеля активність із діяльності «кінцевого» і «одиночного» суб'єкту, або індивіду більше, ніж у Фіхте, стає діяльністю соціального цілого. На місце абстрактного поняття про «рід» висувається більш конкретне в історичному змісті поняття про «дух народу»

Суттєва характеристика духа – його діяльність. «Дух по суті діла діє, він робить себе тим, що він є в собі, своєю дією, своїм твором, таким чином він стає предметом для себе, таким чином він має себе, як наявне буття перед собою».

Яким же чином загальне, або загальний розумний смисл історії може здійснюватись через дії окремих її учасників, якщо ні учасники не знають, не розуміють загального і у своїх діях керуються лише особистими потребами, інтересами, цілями?

Відповідаючи на це питання, Гегель використав думку Шеллінга. Автор «Системи трансцендентального ідеалізму» опирався на протиріччя між свідомими задачами, які люди ставлять перед собою у своїх історичних діях і результатами своїх дій. Результат цих дій може виникнути наперекір волі і намірам діючого. Саме цей непередбачений результат і є каналом, по якому в історичний процес проникає необхідність історично здійснюючого. Він необхідний, бо «нав'язується» людям незалежно від їх волі і намірів, поза і над їх свідомістю і пізнанням.

В цьому питанні Регель опирається на Шеллінга. Цей непередбачений і неусвідомлений результат діє суб'єктивно свідомого, але не адекватного загальній ідеї, характеризується у Гегеля (як і у Шеллінга) як необхідність. Мірою цієї необхідності є її непізнанність, неадекватність пізнання історичної дії його повній дійсній суті.

Своє розуміння історичної необхідності Гегель розкриває у роздумах про роль великих особистостей в історії. Великі люди, або «герої історії відрізняються тим, що їх мислення, при всій обмеженості і неадекватності, краще розуміє «те, що потрібно і що своєчасно». І великі люди «бажали надати задоволення собі, а не іншим», їх особистий інтерес Гегель називає» пристрастю». Він стверджує, що «ніщо у світі не творилось без пристрасті».

Завдяки діяльності великих людей, цих «довірених осіб всесвітнього духу», сила непідвладної духу необхідності поступається розуму і зростає доступна йому і складаюча предмет його зусиль свобода. Міра можливої свободи – доступне кожній епосі усвідомлення необхідності.

Якщо історичні «герої епохи» повинні бути визнані «проникливими», то сам «розум» історії повинен бути визнаний як би наділений «хитрістю»: «Можна назвати хитрістю розуму те, що він дозволяє діяти для себе пристрасті».

Розглядаючи всесвітньо-історичний процес, Гегель стверджує, що всесвітня історія є «розвиток свободи». Він говорить, що необхідність» стає свободою не тому, що зникає, а тільки тому, що її внутрішня тотожність – тотожність буття і видимості – проявляються».

Усвідомлення необхідності, що складає сутність свободи, не приходить як одночасна подія і дія духу; вона має свої ступені у часі. «Свобода – історія необхідності, історія її усвідомлення і становлення».

Це становлення здійснюється у конкретній історичній формі. «Народний дух», що стає свободою – дух, що оформлюється на кожній історичній ступені свого розвитку в ту чи іншу форму державної організації. Тим самим історія розвитку свободи стає історією розвитку державних форм. Прогрес в усвідомленні необхідності здійснюється як історія переходу від менш вільних форм державного устрою до форм все більш вільних.

Це нова риса філософії історії Гегеля. Світову історію він розуміє не тільки як ріст свідомості необхідності, але і як розширення цього усвідомлення в народі. Прогрес свободи є процес її «демократизації».

Ця думка відрізняє Гегеля від його попередників. Для античних моралістів, для Спінози, Фіхте і Шеллінга свобода – досягнення інтелектуальної еліти. Вільні тільки мудреці, філософи, чия свідомість піднімається до досягнення необхідності, тотожності свободи з необхідністю.

А для Гегеля прогрес свободи співпадає по суті з прогресом демократизації форм державного управління. Дійсність конкретної свободи – держава (Філософія права). Саме держава є «організація поняття свободи». Право, мораль, держава» є позитивною діяльністю і забезпеченням свободи». Вся цінність людини, вся її духовна дійсність пізнання існує виключно завдяки державі.

Так як держава і вітчизна означає «спільність наявного буття», так як у цьому суб'єктивна воля людини підкоряється законам, то у державі протилежність свободи і необхідності зникає. Тільки тоді необхідність і свобода, об'єктивна і суб'єктивна воля примиряються і утворюють єдине нероздільне ціле.

Але ця єдність необхідності і свободи в державі досягається тільки у історичному процесі. Всесвітня історія «являє собою хід розвитку принципу, зміст якого є усвідомлення свободи». Вся періодизація всесвітньої історії підкоряється у Гегеля цій ідеї. Розвиток свободи проходить три ступені, і вся історія ділиться на три етапи: 1) східний світ; 2) греко-римський світ; 3) німецький світ. У першому вільна одна людина – деспот, у другому – певна група, в третьому – вільні всі. «Схід знав і знає тільки, що один вільний, грецький і римський світ знає, що деякі вільні, німецький світ знає, що всі вільні» (Філософія історії).

Гегель впевнений, що свобода не може бути досягненням одного. Він пише: «я тільки тоді істинно вільний, коли і інший вільний і мною визначається за вільного. Ця свобода одного в іншому поєднує їх внутрішнім чином; тоді як, навпаки, потреба зводить їх тільки зовнішньо».

В античному рабовласницькому суспільстві вільні тільки деякі. Отже, і тут свобода не є поєднанням всіх членів суспільства. Раб не вільний всупереч своїй людській природі. Він стає рабом в результаті нерозвинутості його людської природи. Людина, каже Гегель, стає рабом тому, що вона віддає перевагу життю, а не свободі. Таке психологічне пояснення рабства, яке не чіпає дійсного соціально-економічного генезису рабовласницького ладу, звичайно недостатнє. Суспільний лад не може бути результатом вимушеного вибору окремих індивідів, якщо навіть їх більше.

Новий час, який Гегель обмежує розгляданням «германо-християнського світу», характеризується ним як епоха адекватного досягнення людством його субстанційної сутності, епоха людської емансипації. Спочатку засобом християнства, потім завдяки розвитку правової держави народний дух пізнає себе як вільну самодіяльність, завдяки якій існує і розвивається суспільство. Цей звільняючий процес охоплює декілька століть. Наприклад, рабство не зникло після прийняття християнства, у державах не стала зразу панувати свобода; уряді державний устрій не зразу організувались розумом, не зразу почали існувати на принципі свободи. Всесвітня історія – прогрес у свідомості свободи, – прогрес, який ми повинні пізнати в його необхідності» (Філософія історії).

Раціоналістична концепція свободи, найбільш послідовний розвиток якої ми знаходимо у Спінози, характеризує свободу як владу розуму над почуттями. Гегель не розділяв радикальних висновків, що витікали із притаманного раціоналізму ототожнення волі і розуму, хоча би вже тому, що він діалектичне трактує тотожність, як таке, що заключає у собі заперечення, нетотожність.

У гегелівській трихотомії духовного (суб'єктивний дух, об'єктивний дух, абсолютний дух) держава займає друге, середнє місце. Суб'єктивний дух осягає свободу у моральній свідомості, об'єктивний дух – держава, бо вона відповідає своєму поняттю. Та обставина, що лише абсолютний дух» (релігія, мистецтво, філософія) є вищим ступенем у ієрархії свободи, не скільки не применшує держави. «Необхідно знати, – проголошує Гегель, – що держава є здійсненням свободи, тобто абсолютно кінцевої цілі, що вона існує для самої себе; далі треба знати, що вся цінність людини, вся й духовна дійсність існує завдяки державі».

Легко довести помилковість поглядів Гегеля на визначення свободи у Німеччині. Не тільки у Німеччині не було дійсної, реальної свободи (Гегель і не стверджує цього), але помилковим є його судження, ніби-то у «німецькому світі» всі знають, що людина вільна. Але для нас важливо інше. Філософія історії Гегеля – не тільки огляд всесвітньої історії, але разом з тим і утопія. В ній виражена думка Гегеля про те, чим повинна була би бути ідеальна німецька держава у порівнянні з античною і східною. Ствердження Гегеля – не заснована на спостереженні характеристика державно-правового стану Німеччини 20-х років XIX століття, а вираз його уяви про те, куди іде розвиток сучасного суспільства і що дає йому в майбутньому цей розвиток. Так необхідно розуміти деякі висновки Гегеля про «німецький дух», німецьку історію і німецько-пруську державу. Для Гегеля держава» є та духовна дійсність, завдяки якій повинно здійснитися самоусвідомлення буття духу, свобода волі як закон» (Філософія історії).

Отже, Гегель обґрунтовує необхідність правової держави як конкретної форми, за допомогою якої вільні громадяни здійснювали свій життєвий вибір. Він стверджує: «Для ранньої свободи необхідна свобода вибору занять, що полягає в тому, щоб людина могла займатися своєю справою, але і отримувала дохід від неї; недостатньо, щоб людина могла користуватись своїми силами, – вона повинна знаходити і використання для них» (Філософія історії).

**Висновки**

Завершивши до середини XIX ст. свій розвиток, німецька класична філософія ввійшла в світову філософську культуру в якості одного із її самих змістовних і разом з тим живих компонентів.

Головна течія німецької класичної філософії тема свободи, яку розробляють всі творці німецької філософії. Так для Канта царство природи (царство необхідності) і царство людських вчинків (царство свободи) існують незалежно одне від одного. Джерело свободи для Канта – не в реальному емпіричному світі, а у надчуттєвому світі.

Таким чином, раціоналістично орієнтована просвітницька позиція Канта дає змогу лише констатувати саму наявність, реальне існування цих двох світів. У цьому наша історико-філософська література довгий час вбачала кантівський дуалізм, який незмінне оцінювався як «слабкий пункт», «непослідовність» філософії Канта, що у свою чергу, нібито робило неминучою критику Канта «справа» і «зліва». Проте в дуалістичній позиції Канта не було ніякого «криміналу». Адже і світ природи, і внутрішній світ людського духу є цілком реальними, аж ніяк не фіктивними світами. Якщо і можна в якомусь плані говорити про» обмеженість «кантової позиції, то лише в тому, що його підхід до проблеми діалектичної взаємодії названих світів є певною мірою однобічно раціоналістичним. Саме раціоналізм завадив Канту виразити адекватно діалектичну єдність природного і людського (морально-етичного) світів. Кант лише в «негативній формі» поставив проблему діалектики.

Фіхте, долаючи властивий «критичній філософії» Канта дуалізм, проголошує свободу первинною реальністю, яка передує всьому і утворює все суще.

Філософія Шеллінга – новий етап у розвитку поняття свободи. Протилежність свободи і необхідності, яка у Канта і Фіхте залишається абсолютною, бо свобода розуміється як діяльність, що не залежить від необхідності, вперше усвідомлюється як відношення, в якому дві сторони перетворюються одна в одну. Новим у Шеллінга є те, що свобода не зводиться до пізнання необхідності, як це було у стоїків, Спінози, Канта і Фіхте. Тут свобода і необхідність з самого початку тотожні.

В цілому філософія Шеллінга справила великий вплив на європейську філософську думку ХІХ-ХХ ст., причому на різних етапах її розвитку виділялись та осмислювались різні аспекти багатогранного вчення Шеллінга. Значним виявився вплив його натурфілософії на українську (М. Максимович) та російську філософію. В XX ст. ірраціональні ідеї німецького філософа знайшли розвиток у філософії екзистенціалізму.

Гегель – найбільш Видатний філософ-ідеаліст, розвинув струнку і всеосяжну систему об'єктивного ідеалізму. Вихідним принципом поклав принцип тотожності мислення і буття. Його система і по сьогодні залишається найпослідовнішим у світовій філософії викладом діалектики як методу пізнання і мислення.

Філософська теорія Регеля справила значний вплив на всю наступну філософську думку. Після смерті Гегеля в Німеччині виникли напрямки, що випливали з його вчення і розвивали його ідеї. Наприклад, ортодоксальне гегельянство (К.Міхелет, К. Розенкранц та ін.) намагалось зберегти в чистоті, недоторканою його філософську систему. А молоде гегельянство (А. Руге, Б. Бауер, К. Маркс та ін.), спираючись на гегелівський діалектичний метод, підкреслювало вирішальну роль особистого, суб'єктивного фактора в історії.

Після критичного подолання в 40-і роки XIX ст. гегелівського «абсолютного ідеалізму» К. Маркс та Ф. Енгельс неодноразово зверталися до спадку німецької класичної філософії при розвитку свого вчення. Переважна увага приділялася при цьому діалектичному змісту гегелівської філософії, переосмислення якого з марксистських позицій грало суттєву роль у розробці діалектико-матеріалістичної методології і всього діалектико-матеріалістичного світогляду. У 50 – 60-і роки, коли в тодішній німецькій буржуазній філософії поширилося гоніння на Гегеля як мислителя, К. Маркс в ході своїх політекономічних досліджень «відкрито об'явив себе учнем цього великого мислителя». В 70–801 роки Ф. Енгельс в роботах «Антидюринг» і «Діалектика природи» широко звертався до гегелівської «науки логіки» при обгрунтуванні діалектико-матеріалістичного розуміння природи.

Використання досягнень німецької класичної філософії в процесі становлення і послідуючого творчого розвитку марксизму, це найважливіший, але не єдиний аспект й історичних доль. Існує і другий Основний аспект цих доль, але він прямо протилежний. Після 2–3 десятиліть вкрай зневажливого відношення буржуазних філософів в Німеччині до німецької класичної філософії, її престиж в їхньому середовищі почав поступово відновлюватися. В 1865 році прозвучав заклик «Назад до Канта!», за чим послідувало швидке формування неокантіанства, яке до 20-х років нашого століття являлося однією із основних течій буржуазної філософії епохи імперіалізму не тільки в Німеччині, але і в багатьох інших країнах, включаючи і Росію. На початку XX ст. в Німеччині, а потім і у інших європейських країнах почалося «гегелівське відродження», або «обновлення», в результаті чого сформувалося Неогегельянство, яке на протязі кількох послідуючих десятиліть було впливовою течією сучасної буржуазної філософії. Буржуазна філософія епохи імперіалізму виявилася в значній своїй частині нездатною існувати без опори, з однієї сторони, на кантівський варіант поєднання суб'єктивного ідеалізму з агностицизмом, а з іншої сторони, на гегелівській діалектичний ідеалізм в його іраціонально-суб'єктивістській інтерпретації в значно меншій мірі, але також ревальвувалися в буржуазній філософії ідеалістичні погляди Фіхте і Шеллінга. Всі ці «ренесанси» німецької класичної філософії набували в кінцевому рахунку антимарксистську направленість. Боротьба з таким використанням спадку німецької класичної філософії стала з кінця XIX ст. важливою складовою частиною процесу розвитку марксистської філософії, даючи додаткові стимули для поглибленого вивчення поглядів Канта, Фіхте, Шеллінга, Гегеля.

**Література**

1. Асмус В.Ф. Диалектика необходимости и свободы в философии истории Гегеля // Вопросы философии. 1995. П1.

2. Гулыга А.В. Немецкая классическая философия. М., 1986.

3. Гулыга А.В. Шеллинг. М., 1984.

4. Гулыга А.В. Кант. М. 1981.

5. История диалектики. Немецкая классическая философия. М., 1979.

6. Кантівські читання. // Філософія і соціальна думка. П 9–10. 1994.

7. Кузнецов В.Н. Немецкая классическая философия II половины XVIII – начала XIX века. М. 1989.

8. Мир философии. Книга для чтения, ч.П.М., 1991.

9. Нарский И.С. Западно-европейская философия XIX века. М., «Высшая школа». 1976.

10. Ойзерман Т.И. К характеристике философии Шеллинга: принцип тождества необходимости и свободы // Вопросы философии. 1998. П2.

11. Ойзерман Т.Н. Философия Гегеля как учение о первичности свободы // Вопросы философии. 1993. Ш 1.

12. Ойзерман Т.Н. Характеристика трансцендентального идеализма И. Канта: метафизика свободы // Вопросы философии. 1996. П6.

13. Рассел Бертран. Історія західної філософії. Київ., 1995.

14. Философия Гегеля: проблемы диалектики. М., 1987.

15. Философия, ч.П. История философии: учебное пособие для вузов // под редакцией Кириллова В.И., Попова С.И., Чумакова А.Н. – М., 1996.

16. Філософія. Курс лекцій // під редактуванням Бичко І.В., Київ, 1994.

17. Філософія. Навчальний посібник // під редактуванням Надольного І.Ф., Київ. 1997.