

Черкаський державний технологічний університет

Міністерство освіти і науки України

Кваліфікаційна наукова  
праця на правах рукопису

Бородай Олександр Андрійович

УДК 123.1-048.58:316.6](043.3)

ДИСЕРТАЦІЯ

**СУЧАСНИЙ КОНТЕКСТ «СВОБОДИ ВИБОРУ»:  
ОСОБИСТІ ТА СУСПІЛЬНІ ЧИННИКИ І ДЕТЕРМІНАНТИ**

03 Гуманітарні науки

033 Філософія

Подається на здобуття ступеня доктора філософії

Дисертація містить результати власних досліджень.

Використання ідей, результатів і текстів інших авторів  
мають посилання на відповідне джерело

\_\_\_\_\_ О. А. Бородай

Науковий керівник:

Даценко Вікторія Станіславівна

кандидат філософських наук, доцент

Черкаси 2025

## АНОТАЦІЯ

*Бородай О. А.* Сучасний контекст «свободи вибору»: особисті та суспільні чинники і детермінанти – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття ступеня доктора філософії за спеціальністю 033 Філософія – Черкаський державний технологічний університет, Черкаси, 2025.

Дисертаційне дослідження присвячене вивченню й концептуалізації феномену свободи вибору в соціокультурному та політичному просторах в контексті магістральних векторів суспільно-політичного розвитку. У дисертації розглядаються теоретико-методологічні, концептуальні, діалектичні, метафізичні, гносеологічні, дискурсивні та інформаційні виміри впливу феномену свободи вибору на соціокультурний, політичний та особистий простір і суспільний розвиток держави. Особлива увага приділяється визначенню філософських засад феноменів свободи та вибору, яка фіксує унікальність людської природи, онтологізуючи її, уможлиблюючи мисленнєвий трансцензус і трансгресію як протипагу нонантропоцентричним тенденціям розвитку сучасної цивілізації, пов'язаним насамперед з гіпотетичним постанням сильного штучного інтелекту.

Використовуючи цивілізаційний, культурологічний, метафізичний у поєднанні з діалектичним, діяльнісний, аксіологічний, інформаційний підходи, а також теоретичні методи історико-культурного, поняттєво-філософського аналізу, феноменологічний, герменевтичний, соціологічний, політологічний наукові методи, аналізується феномен свободи вибору та його концептуалізація у сучасному філософському дискурсі.

Запропоновано авторське уявлення про свободу вибору як онтологізуючий соціополітичний феномен, його особисті та суспільні чинники й детермінанти, що дозволяє розглянути це явище не лише інструментально чи моноаспектно, а цілісно.

З'ясовано, що модус функціонування філософеми свободи та пов'язаної з нею філософеми вибору в античній культурній свідомості позначено як трансгресивний, тобто такий, що фіксує феномен переходу непрохідної межі між

можливим і неможливим. У цьому сенсі термін некласичної філософії та синергетики цілком відображає модус функціонування свободи вибору як уявного конструкту картини світу та регулятиву поведінки.

Ейдетичний аспект концептуалізації свободи визначено як такий, що дозволяє конструювати абстрактні мисленнєві форми в опорі на повсякденний феноменальний досвід, адже саме грецька культура в пору свого розквіту породила філософську візію реальності як візію вільної людини.

Констатовано телеологізм розуміння свободи волі у Аристотеля, який, уводячи поняття мети, долає метафізичну статику платонівської теорії ейдосів, не відкидаючи її.

З'ясовано, що перформативне мовлення Біблії створює окремий рівень герменевтичного аналізу. Оскільки ідеологічні та соціально-культурні контексти вживання понять «свобода», «вибір», «правда» в Біблії не конгруентні категоріальному філософського змісту цих понять, тому можуть бути розглянуті в доволі широкому діапазоні і як метафори, і як символічні конструкції, і як ситуативно визначений узус.

Запропоновано співвідношення розуму та волі у концептуалізації свободи розглядати як супервентне і таке, що визначається через ознаки рефлексивності, транзитивності та несиметричності. Навіть поза розглядом редуктивних і функціональних пояснень відношень супервентності, тобто їх типології, можна стверджувати, що інтуїтивний метафізичний підхід до свободи передбачає зв'язок зовнішніх натуралістичних детермінацій та етичної дескрипції реальності, феноменального суб'єктивного досвіду, номатичних процесів свідомості як детермінацій внутрішніх.

Співставлено метафізику свободи у Спінози й Декарта, починаючи зі Спінози саме тому, що його позиція виглядає більшою мірою закритою, ніж інтуїції Декарта. Саме прагнення Спінози до геометричного формату побудови дискурсу, до фіналізації думки в дискурсі свідчить не лише про його системне філософське мислення, але і про визначальну, на наш погляд, проблему – питання відповідальності людини, яке Спіноза практично знімає (в гегелівському сенсі)

через діалектику зовнішньої та внутрішньої необхідності. З картезіанської свободи починається звільнення людини, формується нова система координат її самоусвідомлення.

Стверджено, що інтуїтивний метафізичний підхід до свободи передбачає зв'язок зовнішніх натуралістичних детермінацій та етичної дескрипції реальності, феноменального суб'єктивного досвіду, номатичних процесів свідомості як детермінацій внутрішніх. Сучасна людина і сучасна філософія не можуть собі дозволити розглядати філософему свободи інструментально чи моноаспектно принагідно до певного виду діяльності й активності, адже за таких умов губиться сам зміст поняття свободи і вона відпочатку тлумачиться як механістична та не пов'язана зі сферою людського духу.

З'ясовано, що метафізика свободи є чи не єдиним раціональним запобіжником тотального превалювання постправди, пропаганди та маніпулятивних механізмів сучасного медіапростору та соціальної комунікації.

Констатовано, що свобода, як і свідомість, розум, екзистенціали, воління, інтенціональність є репрезентаціями сфери духу і тому повною мірою не можуть бути екстериоризовані. Це дозволяє припустити, що фідеїстична оптика метафізики свободи є інструментом переходу від однієї парадигми до іншої, своєрідним лімінальним знаряддям розуму.

Обґрунтовано, що візія протиставлення свободи волі та безумовної відповідальності як дилеми розуму й віри засвідчує не лише діалектичний потенціал розвитку цих філософем у подальшій філософській традиції Заходу, а й те, що саме поняття свободи волі вказує на парадоксальність людської природи, яка розкривається саме через усвідомлення свободи в розумі та здійснення акту вибору у вірі.

Запропоновано до розгляду маскультурну рецепцію концептуалізації свободи та вибору в метафізиці, філософському дискурсі назагал як окремий аспект реконструкції та фіксації рефлексивного змісту цих концептуалізацій.

З'ясовано, що екзистенціалістське розуміння свободи як універсального простору смислотворення через вільний вибір практично зумовило формування



образу свободи в колективній уяві та масовій культурі другої половини ХХ ст. Але таке розуміння свободи нині у контексті розвитку нейрофілософії є загрозеним, оскільки говорити про контроль людини над когнітивними актами й актами прийняття рішень власної свідомості можна з визнанням різних ступенів доступу людини до себе самої.

З'ясовано, що ситуація сучасності вельми подібна до епохи формування ідей екзистенціалізму насамперед своєю лімінальністю, перехідним характером. У цьому переході мета людини – зберегти власне уявлення й усвідомлення власної тожсамості, підставою, простором і бекграундом для якої є свобода. Розгортатися таке розуміння може в метафізиці свободи, побутувати феноменологічно у практиках свободи, а у соціально-комунікативному вимірі реалізуватися через діалог.

Запропоновано виокремити контемпляційний (споглядальний) вимір як процесу концептуалізації свободи, так і власне розуміння та використання цього концепту. З метою акцентування усвідомленого ставлення до переживання свободи запропоновано виокремити когнітивний функціонал цієї філософеми як метатеоретичну настанову свободи, який вказує на онтологічну й епістемологічну обумовленість людського пізнання її перебуванням-у-свободі. Іntenціонал вільної дії передбачає існування простору цієї дії, межі якого формують уявлення про Іншого у форматі діалогу та соматичні виміри людського досвіду. При цьому витлумачено цей простір не як умовну порожнечу, перцептивний, комунікативний та екзистенційний вакуум, а як такий простір взаємодії когнітивних агентів, соціальних акторів, відчуваючих Я, в якому кожна окремість добровільно обмежує свою сваволю для створення ситуації зустрічі.

Обґрунтовано розуміння простору свободи як складної системи лімінальних суб'єктних взаємодій як на рівні соматичному, предметному, так і на рівні рефлексії та переживання сутностей як феноменологічної контемпляції. Несиметричність цього простору зумовлена саме тим, що його гомеоморфність полягає не у постійній репродукції фрактальної самоподібності, а в дотриманні меж суб'єктивних окремоностей у межах цілого, системи, яка перебуває в стані

динаміки і постійно трансформується. Тому свобода, як і відповідальність, взаємодіють не на рівні формально-логічних зв'язків, таких як імплікація чи пряма детермінація, а в складному цілому, яке має власну архітектуру та багатовимірність. Власне це ми і називаємо простором смислів свободи.

Запропоновано додати до переліку елементів структури індивідуальної свободи елементи феноменологічної рефлексії як контемпляції та екзистенційного формування досвіду як когерентного теоретичній рефлексії емоційно-чуттєвого модусу осягнення реальності, соціальної в тому числі. До чинників свободи вибору слід додати розгорнуте розуміння персонального досвіду, на основі якого людина може прийняти власне рішення і сформулювати власне воління.

Констатовано, що свобода може бути досягнута лише за умови врахування людини не лише як агента дії, але і як носія досвіду, який неодмінно розгортається в часі, адже саме часовість людини, за Гайдеггером зокрема, парадоксально обґрунтовує її свободу, тобто межі людини і людського світу передбачають і вказують на свободу.

З'ясовано, що смисловий простір свободи як універсальна смислогенеративна модель обґрунтовує не лише раціональні та цілевідповідні дії, але й ірраціональні та абсурдні, демонструючи таким чином реалізацію принципу свободи, який детермінований не лише об'єктивними й суб'єктивними чинниками, але і специфічно людськими просторовістю, темпоральністю, досвідом, культурою, мовою.

Оскільки свобода є динамічною підставою людського досвіду, адже, з одного боку, забезпечує розуміння, а з іншого – обґрунтовує діяльність, запропоновано виокремити інтерпретативний модус свободи, який реалізується через філософський феномен розуміння.

Визначено, що цифрове суспільство парадоксальним чином може формувати (в опорі на анонімність як одну з базових предикацій мережевої комунікації) цифрову свободу, яка може бути розглянута як дегуманізуючий модус відчуження від людини її ідентичності саме в частині вільного вибору,

через розмивання його меж. Тематизація свободи певною мірою вказує межі можливостей кваліметричних інструментів чи методів, які передбачають кваліметрію у науках про суспільство, що актуалізує необхідність звернення до філософської візії філософом свободи та вибору. Принцип свободи як переконання та смисложиттєва настанова, цінність ірраціоналізує соціальну й політичну взаємодію, що робить її кваліметричну дескрипцію принципово недостатньою – вона завжди має передбачати філософський аналіз результатів.

Акцентовано, що цифрова свобода постає як буденна дія, усереднення середнього, певний апофеоз повсякденності, позбавляючи людину переживання і розуміння відповідальності за себе, суспільство, насамкінець цивілізацію. Адже людина в такій ситуації сприймає себе не як істота, що може починати причинний ряд, генерувати смисли та контент, а як лише ретранслятор відчужених семіотичних кодів і смислів, лише один з фрагментів периферії системи цифрової реальності, яка в цьому контексті легко може набувати квазісакралізованих ознак, умовного цифрового неоязичництва.

З'ясовано, що віртуальний простір комунікації, практично стираючи межі між людиною та її «інформаційною бульбашкою», може відчужувати її від самої себе. Тоді ілюзійність свободи нібито постає як неunikненна саме через множинність концептуалізацій у дискурсивних практиках. Дискурс свободи постає як вільний через природу людини, яка його генерує, і однозначно поєднувати його лише зі сферою соціального навряд чи є стратегічно достатнім.

Обґрунтовано, що сучасний філософський дискурс свободи, який трансформується і формально, й сутнісно, має апелювати до чітко окресленої раціональності як системи координат розуміння та пояснення реальності, яка при цьому оперта на відрефлексований і осмислений досвід діяльності та взаємодії, і насамперед соціальний, з метою опору ідеологізації такого дискурсу та інтеграцію його в маніпулятивні практики в політичному чи медіапросторі. Мовлення перформативно опредметнює людську свободу, реалізуючи її як онтично-онтологічний феномен, знімаючи таким чином (у гегелівському

розумінні) гайдеггерівську дистинкцію онтичного й онтологічного принагідно до філософемі свободи.

З'ясовано, що дискурс свободи, оцифровуючись, може набувати позачасовості, долаючи таким чином гайдеггерівське протиставлення буття та речі як чогось такого, що знаходиться в часі. Свобода постає у світлі буття як річ, коли набуває форми універсально доступного, зазвичай анонімізованого, незалежного від просторо-часової ідентифікації, такого, що перебуває у власному просторі, доступ до якого людина отримує через структури ноезису та семіотичний код мови оцифрованого мовлення як дискурсу.

Визначено, що віртуальна реальність потребує новітньої метафізики, адже людина XXI ст. може не просто втікати від свободи як від відповідальності чи переживати тривогу й жах свободи. Людська свобода вперше постає як щось позаґрунтовне, не просто як копія без оригіналу, симулякр, але порожнеча до появи будь-якої реальності, своєрідна абсолютна цифрова свобода. При цьому кореляція між предметністю, людською тілесністю та мисленим світом, інтелігібельною реальністю також втрачає свою окресленість.

Виснувано, що філософський дискурс свободи утримує в собі цілий людський світ подібно до того, як клітина утримує в собі геном цілого організму, і для того, щоб наш світ залишався людським, видається необхідним збереження й фокусування уваги на філософемі свободи, яка фіксує онтологічний каркас людської реальності.

**Ключові слова:** свобода, вибір, дискурс, відповідальність, соціальність, культура особистості, соціальна криза, нейроекзистенціалізм, цифрова свобода, метафізика свободи.

## SUMMARY

**Borodai O. A.** *The Contemporary Context of «Freedom of Choice»: Personal and Societal Factors and Determinants* – Qualification scholarly work (manuscript format).

Dissertation for the degree of Doctor of Philosophy in the specialty 033 Philosophy – Cherkasy State Technological University, Cherkasy, 2025.

This dissertation research is devoted to the study and conceptualization of the phenomenon of freedom of choice within sociocultural and political domains, in the context of key vectors of socio-political development. The work examines theoretical and methodological, conceptual, dialectical, metaphysical, epistemological, discursive, and informational dimensions of how the phenomenon of freedom of choice influences sociocultural, political, and personal spaces, as well as the societal development of the state. Special attention is paid to defining the philosophical foundations of the phenomena of freedom and choice, which reflect the uniqueness of human nature by ontologizing it and enabling intellectual transcendence and transgression. These are interpreted as counterbalances to the non-anthropocentric tendencies in contemporary civilization, particularly those associated with the hypothetical emergence of strong artificial intelligence.

Utilizing civilizational, cultural, metaphysical in conjunction with dialectical, praxeological, axiological, and informational approaches – as well as theoretical methods of historical-cultural and conceptual-philosophical analysis, alongside phenomenological, hermeneutical, sociological, and political science methodologies – the study analyzes the phenomenon of freedom of choice and its conceptualization within contemporary philosophical discourse.

The dissertation proposes an original interpretation of freedom of choice as an ontologizing socio-political phenomenon, emphasizing its personal and societal factors and determinants. This perspective enables a holistic rather than merely instrumental or one-dimensional understanding of the phenomenon.

It has been established that the mode of functioning of the philosopheme of freedom – and the closely associated philosopheme of choice – in ancient cultural consciousness is marked as *transgressive*, meaning it captures the phenomenon of crossing an impassable boundary between the possible and the impossible. In this context, the terminology of non-classical philosophy and synergetics accurately

reflects the mode in which freedom of choice operates as both an imaginative construct of the worldview and a regulative of behavior.

The *eidetic* aspect of the conceptualization of freedom is defined as one that enables the construction of abstract cognitive forms grounded in everyday phenomenal experience. This is particularly evident given that Greek culture, at the height of its development, generated a philosophical vision of reality as the vision of a free individual.

The dissertation affirms the teleological understanding of free will in Aristotle, who, by introducing the notion of purpose (*telos*), overcomes the metaphysical stasis of Plato's theory of *eidei* without rejecting it altogether.

It is revealed that the performative language of the Bible generates a distinct level of hermeneutic analysis. Since the ideological and socio-cultural contexts in which the terms «freedom», «choice», and «truth» are employed in the Bible are not congruent with their philosophical categorical meanings, they can be interpreted across a broad spectrum – as metaphors, symbolic constructions, or contextually defined linguistic usages (*usus*).

The relationship between reason and will in the conceptualization of freedom is proposed to be understood as *supervenient*, characterized by the features of reflexivity, transitivity, and asymmetry. Even without delving into reductive or functionalist explanations of supervenience relations, it can be argued that the intuitive metaphysical approach to freedom presupposes a connection between external naturalistic determinations and the ethical description of reality, encompassing phenomenal subjective experience and noematic processes of consciousness as forms of internal determination.

The dissertation juxtaposes the metaphysics of freedom in Spinoza and Descartes, beginning with Spinoza due to the comparatively closed nature of his position versus Descartes' philosophical intuitions. Spinoza's striving for a geometric structure of discourse and his pursuit of finality in thought demonstrate not only a systematic philosophical mindset but also highlight a central problem – the question of human responsibility. In Spinoza's system, this question is practically removed (in the

Hegelian sense) through the dialectic of external and internal necessity. Cartesian freedom, in contrast, marks the beginning of human emancipation and the formation of a new framework for self-awareness.

It is asserted that the intuitive metaphysical approach to freedom presupposes a connection between external naturalistic determinations and the ethical description of reality, as well as the phenomenal dimension of subjective experience and the noematic processes of consciousness, understood as internal determinants.

Contemporary individuals – and contemporary philosophy – can no longer afford to regard the philosopheme of freedom merely as an instrumental or mono-aspectual concept, reducible to a particular form of activity or functionality. Under such conditions, the essence of the concept is lost, and freedom is initially interpreted as mechanistic and detached from the realm of the human spirit.

The study finds that the metaphysics of freedom may represent one of the last rational safeguards against the total predominance of post-truth, propaganda, and manipulative mechanisms in the contemporary media space and social communication.

It is also established that freedom – like consciousness, reason, existential structures, volition, and intentionality – belongs to the domain of spirit, and therefore cannot be fully exteriorized. This allows us to suppose that a fideistic perspective within the metaphysics of freedom serves as a transitional instrument between paradigms – a kind of *liminal tool of reason*.

Furthermore, it is substantiated that the conceptual opposition between free will and unconditional responsibility – framed as a dilemma of reason and faith – reveals not only the dialectical potential for the development of these philosophemes within Western philosophical tradition, but also the paradoxical nature of the human being itself. This paradox is disclosed precisely through the rational recognition of freedom and the actualization of choice through faith.

The dissertation proposes an analysis of the mass-cultural reception of the conceptualization of freedom and choice within metaphysics and philosophical discourse at large, treating it as a distinct dimension for reconstructing and capturing the reflexive content embedded in these conceptualizations.

It is revealed that the existentialist interpretation of freedom as a universal space of meaning-making through free choice significantly shaped the collective imagination and representations of freedom in mass culture during the second half of the 20th century. However, in light of recent developments in neurophilosophy, this understanding of freedom is now under threat. The ability to speak meaningfully about an individual's control over cognitive acts and decisions made by their own consciousness presupposes acknowledging varying degrees of access a person has to their own self.

It is further established that the current historical situation bears strong resemblance to the era during which existentialist ideas first emerged – above all in its liminality and transitional nature. Within this ongoing transition, the primary aim of the individual is to preserve a personal sense and awareness of identity, the foundation and backdrop of which is freedom itself.

Such an understanding can unfold within the metaphysics of freedom, find phenomenological expression in practices of freedom, and be realized within the social-communicative domain through dialogical engagement.

The dissertation proposes isolating the *contemplative* dimension as intrinsic both to the process of conceptualizing freedom and to the very understanding and application of this concept. In order to highlight a consciously reflective attitude toward the experience of freedom, it is suggested to define the *cognitive functionality* of this philosopheme as a *meta-theoretical orientation* – one that points to the ontological and epistemological conditioning of human cognition by its being-in-freedom.

The *intentionality of free action* presupposes the existence of a space for that action, the boundaries of which shape the conception of the Other within a dialogical format and in the somatic dimensions of human experience. This space is interpreted not as a conditional void – a perceptual, communicative, or existential vacuum – but rather as an interactive space of cognitive agents, social actors, and sensing selves, in which each individuality voluntarily limits its arbitrariness in order to enable the possibility of encounter.



Freedom is thus conceptualized as a space composed of *liminal subject interactions*, functioning across somatic, material, and reflective levels, as well as within the lived experience of essences through *phenomenological contemplation*. The asymmetry of this space arises from the fact that its homeomorphism does not rely on the continuous reproduction of fractal self-similarity, but rather on maintaining the boundaries of subjective distinctiveness within a larger dynamic system.

Accordingly, both freedom and responsibility do not operate on the level of formal-logical relations such as implication or direct causality, but within a complex whole possessing its own *architectonics* and *multidimensionality*. This, precisely, is referred to as the *semantic space of freedom*.

It is further proposed to expand the structural components of individual freedom by adding elements of *phenomenological reflection* understood as contemplation, and of *existential formation of experience* as a dimension coherent with theoretical reflection and the emotionally-sensory mode of apprehending reality, including its social aspect. Among the determinants of freedom of choice, a developed understanding of *personal experience* should be included, as it forms the foundation upon which individuals make autonomous decisions and shape their own volition.

It is affirmed that freedom can only be comprehended if the human being is considered not merely as an agent of action, but also as a bearer of experience – an experience that necessarily unfolds in time. According to Heidegger, it is precisely human temporality that paradoxically grounds freedom: the limits of the human being and the human world both presuppose and point toward freedom.

It has been demonstrated that the *semantic space of freedom*, as a universal meaning-generating model, legitimizes not only rational and goal-directed actions, but also irrational and absurd ones. In doing so, it reflects the realization of the principle of freedom, which is determined not only by objective and subjective factors, but also by uniquely human dimensions – *spatiality, temporality, experience, culture, and language*.

Since freedom serves as the dynamic foundation of human experience – enabling understanding on one hand and justifying action on the other – it is proposed to

distinguish the *interpretative modus* of freedom, which is realized through the philosophical phenomenon of understanding.

The dissertation identifies that the digital society, paradoxically, may engender a form of *digital freedom* – rooted in anonymity as a foundational predicate of networked communication – which can be seen as a *dehumanizing mode of alienation* from one's identity, particularly in regard to the freedom of choice, by dissolving its boundaries.

The thematization of freedom partially delineates the limits of *qualimetric* tools or methodologies used in the social sciences, highlighting the necessity of turning to the *philosophical vision* of the philosophemes of freedom and choice.

The principle of freedom, as both a conviction and a life-meaning orientation – a value – irrationalizes social and political interaction, making its strictly qualimetric description fundamentally insufficient. Any such analysis must necessarily include a *philosophical interpretation of its results*.

It is emphasized that *digital freedom* manifests as an everyday act, an averaging of the average, a kind of apotheosis of ordinariness, which deprives the individual of the experience and understanding of responsibility – for oneself, for society, and ultimately, for civilization. In such a condition, the human being no longer perceives themselves as one who can initiate a causal chain or generate meaning and content, but merely as a retransmitter of alienated semiotic codes and meanings – a fragment of the periphery within the system of digital reality. In this context, that system can easily acquire quasi-sacralized features, a kind of conditional *digital neo-paganism*.

It is shown that the *virtual space of communication*, by practically erasing the boundary between the individual and their «information bubble», may alienate the person from their own self. Thus, the *illusoriness of freedom* appears as inescapable, arising from the multiplicity of conceptualizations within discursive practices. The discourse of freedom appears «free» due to the nature of the human being that generates it, and to associate it exclusively with the social sphere is likely not strategically sufficient.

The study substantiates that the *contemporary philosophical discourse of freedom*, which is transforming both formally and essentially, must appeal to a clearly articulated

*rationality* – a framework of coordinates for understanding and explaining reality. Such rationality must be grounded in reflective and meaningful experience, particularly *social* experience of action and interaction. This is necessary in order to resist the *ideologization* of the discourse of freedom and its integration into manipulative practices within political or media environments.

*Language*, in its performative function, objectifies human freedom, realizing it as an *ontic-ontological phenomenon*. In this way, it *sublates* (in the Hegelian sense) Heidegger's distinction between the ontic and the ontological in relation to the philosopheme of freedom.

It has been revealed that the *discourse of freedom*, when digitized, can acquire a quality of *timelessness*, thus overcoming Heidegger's opposition between *being* and *thing* as something grounded in temporality. Freedom emerges in the light of Being as a *thing* when it takes the form of the universally accessible – typically anonymized, independent of spatiotemporal identification, and dwelling in a distinct space to which the human being gains access through the structures of *noesis* and the semiotic code of digitized speech as discourse.

The study establishes that *virtual reality* necessitates a new metaphysics. The human being of the 21st century may no longer simply flee from freedom as responsibility or experience the anxiety and dread of freedom. For the first time, human freedom emerges as *groundless* – not merely as a copy without an original, a *simulacrum*, but as a void prior to the emergence of any reality: a kind of *absolute digital freedom*. Within this framework, the correlation between materiality, human corporeality, and the intelligible realm of thought loses its clear definition.

It is concluded that the *philosophical discourse of freedom* encapsulates the entire human world, much like a cell contains the genome of an entire organism. Therefore, in order for our world to remain truly human, it is imperative to preserve and maintain focus on the *philosopheme of freedom*, which secures the *ontological framework* of human reality.

**Keywords:** *freedom, choice, discourse, responsibility, sociality, personality culture, social crisis, neuro-existentialism, digital freedom, metaphysics of freedom.*

## СПИСОК ОПУБЛІКОВАНИХ ПРАЦЬ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

**Наукові праці, в яких опубліковані  
основні наукові результати дисертації:**

*Статті в наукових виданнях, включених до переліку  
наукових фахових видань України:*

1. Бородай О. Свобода вибору та ментальність: вплив культурних чинників на індивідуальний вибір. *Вісник Львівського університету. Серія філос.-політолог. студії*. 2023. Вип. 50. С. 9–14. <https://doi.org/10.30970/PPS.2023.50.1>.
2. Бородай О. Свобода вибору і виховання: роль сім'ї та освіти у формуванні індивідуальних цінностей і рішень. *Культурологічний альманах*. 2023. Вип. 3. С. 89–95. <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2023.3.11>.
3. Бородай О. Етика й мораль у контексті свободи вибору : сучасні дискусії й конфлікти. *Актуальні проблеми філософії та соціології*. 2024. № 47. С. 3–8. <https://doi.org/10.32782/apfs.v047.2024.1>.

### **Публікації в матеріалах конференцій:**

4. Бородай О. Свобода вибору в умовах геноциду. *Проблема геноциду: виклики сучасного суспільства* : Матеріали міжнародної науково-практичної конференції (23-24 січня 2025 р., м. Одеса). – Одеса : Державний заклад «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського», 2025. – С. 51–54.
5. Бойко А., Бородай О. Сучасні коннотації проблеми вибору: між свободою та паралічем. *Соціально-етичні та деонтологічні проблеми сучасної медицини* : зб. матеріалів VI Міжнародної науково-практичної конференції (20-21 лютого 2025 року). – Запоріжжя: ЗДМФУ, 2025. – С. 157–159.
6. Бородай О. Освіта та критичне мислення як ключові елементи усвідомленого вибору. *Соціальні та гуманітарні технології: філософсько-освітній аспект* : Матеріали XI Всеукраїнської науково-теоретичної конференції (20–21 берез. 2025 р., м. Черкаси) [Електронний ресурс] /

упоряд. О. І. Астапова-Вязьміна ; відп. ред. проф. А. І. Бойко. М-во освіти і науки України, Черкас. держ. технол. ун-т. – Черкаси : ЧДТУ, 2025. – С. 12–14.

## ЗМІСТ

ВСТУП.....	19
Розділ 1. ФІЛОСОФСЬКА ТА КУЛЬТУРНА ТРАДИЦІЯ ПРО ФІЛОСОФЕМІ СВОБОДИ ТА ВИБОРУ: ДИСКУРСИВНІ ЕКСПЛІКАЦІЇ ПОНЯТЬ.....	27
1.1. Поняття свободи та вибору в західній філософській традиції. Історія та контексти окреслення. Кореляція свободи як стану та вибору як акту.....	28
1.2. Метафізика свободи: онтологічні та епістемічні підстави вибору.....	57
Висновки до першого розділу.....	89
Розділ 2. СВОБОДА ВИБОРУ В СУБ'ЄКТИВНОМУ ВИМІРІ: ДЕТЕРМІНАНТИ ВИЗНАЧЕННЯ ТА ПРОСТІР ФУНКЦІОНУВАННЯ..	95
2.1. Екзистенційні підстави концепту свободи вибору. Вибір і діалог...	96
2.2. Свобода та вибір: проєкції смислу та відповідальності.....	126
Висновки до другого розділу.....	157
Розділ 3. ОБ'ЄКТИВНІ ФАКТОРИ СВОБОДИ ВИБОРУ У СОЦІАЛЬНОМУ ТА ПОЛІТИЧНОМУ КОНТЕКСТАХ.....	163
3.1. Поняття вибору в сучасних науках про суспільство: модернізаційний та інформаційний виміри.....	164
3.2. Свобода вибору в соціальних наративах і дискурсивних практиках: комунікація та метафізика свободи.....	195
Висновки до третього розділу.....	227
ВИСНОВКИ.....	232
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	240

## ВСТУП

**Актуальність** дослідження визначається тим, що сучасна філософська думка у своїх намаганнях відповісти на виклики технологізації людського життєсвіту в умовах постання віртуального виміру фундаментальних життєвих форм, цифровізації соціальної комунікації та простору масової культури з необхідністю звертається до філософем свободи та вибору. Причому таке звернення не є ситуаційним фокусуванням уваги чи тимчасовою актуалізацією цих понять у контексті траєкторій розвитку культури та цивілізації – наразі воно є принциповим акцентуванням гуманістичної природи людської діяльності та взаємодії, ґрунтованої на раціональному осмисленні складного комплексу індивідуальних і соціальних смислів та детермінацій, які окреслюють феномени свободи й вибору в епоху загроженості людського світу чи то соціально-політичними тотальностями, чи то цифровими уніфікаціями, чи то віртуалізацією спілкування та зведенням його до комунікації.

Саме тому філософеми свободи та вибору мають наразі, без перебільшення, доленосне значення не для модифікації антропоцентризму у ХХІ ст., а саме для збереження Людини та її життєсвіту саме як людських, таких, що в антитетичному поєднанні суб'єктивного й об'єктивного, фізичного, нейрофізіологічного та когнітивного, емпіричного й раціонального, індивідуального і соціального, рецепції та досвіду експлікують складну багаторівневу діалектично парадоксальну людську природу. Проблема полягає насамперед у виокремленні філософської візії філософем свободи та вибору у науках про суспільство, людину, фундаментальних і гуманітарних, причому не моноаспектної (соціально-філософської, філософсько-антропологічної, соціологічної, політологічної, нейрофілософської, філософсько-інформаційної тощо), а цілісної, наскільки це можливо в межах дискурсивних практик, обмежених семіотичним кодом мови та свідомісними механізмами розуміння.

Ідеться про те, що для ефективного розвитку людської культури і цивілізації в умовах інтенсивної соціокультурної динаміки людина й людство

мають прийняти філософську візію свободи та вибору як запоруку збереження власне людськості, сутнісної природи людини, онтологізуючих підстав її буття, діяльності, досвіду, екзистування та ін. Осмислення свободи та вибору передбачає вихід за межі традиційної дистинкції метафізики й діалектики на простір міждисциплінарної смислогенерації та проблематизацію традиційних дискурсивних і наративних меж дескрипції реальності, оскільки трансформація життєвих форм наразі критично випереджає філософське осмислення цих процесів і формування філософської картини світу разом з його науковим образом.

Особисті та суспільні чинники і детермінанти свободи й вибору у складній системі уявлень про детермінованість людської істоти також потребують предметного розгляду під кутом зору їх чинності в умовах змін реальності людського досвіду, рецепції предметності, окреслення меж людського дискурсу й наративу, насамкінець викликів, пов'язаних з цифровізацією повсякденної та фахової діяльності людини, гіпотетичним постанням сильного ІІІ, віртуалізацією соціальної комунікації та постанням віртуального виміру культури й виробництва.

### **Ступінь наукової розробленості проблеми.**

Проблеми дослідження свободи, свободи як цінності, глобалізації, освітянського процесу, економічної та духовної свободи присвячені роботи наступних авторів: А. Адлер, П. Адо, О. Апель, Х. Арендт, Аристотель, А. Бергсон, І. Берлін, З. Бауман, М. Бубер, В. Віндельбанд, Ю. Габермас, М. Гайдеггер, Х. Г. Гадамер, Ф. А. Гаск, Г. Гегель, А. Гелнер, Т. Гоббс, П. ван Інваген, Р. Інглгарт, Г. Йонас, І. Кант, Дж. Кемпбелл, Е. Левінас, Г. Лейбніц, Н. Луман, Т. Лукман, А. Маслоу, Ф. Ніцше, П. Рікер, К. Роджерс, Ж. Сартр, Л. Свендсен, П. Слотердайк, Т. Снайдер, Б. Спіноза, Й. Фіхте, В. Франкл, Е. Фромм, М. Фуко та ін.

Серед вітчизняних учених особливо слід відзначити праці В. Андрущенка, З. Атаманюк, І. Бежа, І. Бичка, А. Бойко, Є. Бистрицького, О. Вінника, В. Воронкової, Н. Гайворонюк, І. Гіоане, І. Голубович, О. Голубовської,



Н. Гураленко, Л. Дмитришин, В. Загороднюка, А. Карася, Р. Кіся, Т. Крамар, С. Кримського, А. Кулика, О. Лосик, А. Лоя, В. Лук'янця, В. Ляха, Т. Мурги, В. Пазенка, М. Поповича, К. Райди, О. Рувіна, М. Рябчука, В. Сабадухи, І. Савицької, Л. Сафонік, Л. Ситниченко, В. Слюсаря, В. Табачковського, Д. Усова, І. Утюж, Л. Ушкалова, Д. Хавроненка, К. Шамлян, В. Шаповала та ін., в яких учені приділили значну увагу дослідженню свободи як одного з провідних концептів філософського дискурсу.

**Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.** Дослідження пов'язане з науковою темою кафедри філософських і політичних наук Черкаського державного технологічного університету «Гуманітарні аспекти національної безпеки держави» (номер державної реєстрації 0121 U110764). Тема дисертаційного дослідження затверджена Протоколом № 3 від 26.10.2021 р. засідання вченої ради факультету гуманітарних технологій Черкаського державного технологічного університету.

**Мета дослідження** – визначити сучасний філософський контекст змісту понять свободи та вибору, його особисті та суспільні чинники і детермінанти.

**Завдання дослідження:**

- окреслити зміст філософем свободи та вибору в західній філософській традиції під кутом зору свободи як стану та вибору як акту;
- з'ясувати актуальний зміст метафізичного дискурсу свободи як онтологічної та епістемічної;
- визначити сучасне значення екзистенційних підстав концепту свободи вибору під кутом зору настанови діалогізму;
- окреслити кореляцію між свободою й вибором як між проєкціями смислу та відповідальності;
- розглянути поняття вибору принагідно модернізаційного та інформаційного вимірів сучасного суспільства;
- з'ясувати трансформації змісту свободи вибору в сучасних соціальних наративах і дискурсивних практиках у комунікативному та метафізичному аспектах.

**Об'єктом дослідження** є філософський зміст понять свободи та вибору.

**Предмет дослідження:** індивідуальний і суспільний контекст сучасних трансформацій змісту філософем свободи та вибору.

**Методи дослідження** ґрунтуються на його меті та дослідницьких завданнях. Методологічною основою дослідження стали філософські, культурологічні, соціологічні, політологічні підходи до проблеми концептуалізації феноменів свободи та вибору. Визначення філософського змісту понять дало змогу сформулювати їхню поліаспектну візію. Було також застосовано методологію *герменевтичного* та *культурологічного* підходів до соціально-політичних феноменів, яка забезпечила необхідний масштаб розгляду проблеми в контексті політичної реальності та політичного простору України та глобалізованого світу. *Метафізичний* підхід у поєднанні з *діалектичним* забезпечив різнобічну та цілісну оптику феноменів свободи й вибору, їх динамічний і людиномірний спосіб інтерпретації. *Прагматистський* підхід до феноменів свободи й вибору застосовано у поєднанні з *аксіологічним* підходом. Феномен цифровізації зумовив необхідність використання *інформаційного підходу* до проблематики дослідження в контексті збереження принципів людиномірності та гуманізму як смислогенеративних атракторів культурного та соціально-політичного просторів побутування філософем свободи та вибору.

**Методи наукового дослідження** – теоретичні методи історико-культурного, поняттєво-філософського аналізу, феноменологічний, герменевтичний, соціологічний, політологічний, діалектичний, метафізичний.

Методи історико-культурного та поняттєво-філософського аналізу надали змогу експлікувати зміст понять свободи та вибору, а також окреслити парадигмальні підходи до цих феноменів. Феноменологічний метод забезпечив розгляд особистих та суспільних чинників і детермінантів феноменів свободи та вибору. Герменевтичний метод дозволив оприятити потенціал феноменів свободи та вибору як запоруки збереження людиномірності політики як підстави демократичних традицій політичної діяльності та уваги до екзистенційних і ціннісних аспектів соціокультурної та політичної діяльності. Метафізичний і

діалектичний методи дозволили розглянути феномени свободи та вибору в індивідуальному та соціальному, статичному й динамічному аспектах.

**Наукова новизна одержаних результатів.** Наукова новизна отриманих результатів обумовлюється перш за все спробою здійснення поліаспектного розгляду феноменів свободи та вибору поза окресленими моделями тлумачення цих явищ на екзистенційному і соціальному, політичному, державному та культурному рівнях.

**Уперше:**

- окреслено модус функціонування філософеми свободи та пов'язаної з нею філософеми вибору в античній культурній свідомості як трангресивний;
- запропоновано ейдетичний аспект концептуалізації свободи в античній філософській культурі як такий, що дозволяє конструювати абстрактні мисленнєві форми в опорі на повсякденний феноменальний досвід;
- виокремлено контемпліційний (споглядальний) вимір як процесу концептуалізації свободи, так і розуміння й використання цього концепту;
- запропоновано когнітивний функціонал філософеми свободи як метатеоретичну її настанову, який вказує на онтологічну й епістемологічну обумовленість людського пізнання її перебуванням-у-свободі;
- запропоновано розуміння свободи, яке перебуває на межі концептуалізації як формально-логічної операції та осмислення поняття як набуття феноменологічного переживання свободи;
- розглянуто перформативність концепту свободи не лише як ознаку дискурсу сакрального, філософського, фольклорного і т. ін., але і як маркер онтологічного статусу свободи людського екзистування й мислення;
- визначено простір свободи як складну систему лімінальних суб'єктних взаємодій, який є простором формування та трансляції смислів свободи на соціокультурному рівні;
- обґрунтовано смисловий простір як когерентний простору свободи і може ототожнюватись з ним під час здійснення людиною когнітивно й емоційно-

чуттєво обґрунтованого акту вибору, вільного волевияву як реалізації власної свободи.

**Набуло подальшого розвитку:**

- концептуальна кореляція між філософемами свободи й вибору та філософуванням як специфічним видом людської діяльності. в межах якого вони визначають первинні соціальні та культурні підстави формування картини світу;
- умовність фізікалістського детермінізму стосовно філософеми свободи в межах дискусії компатибілізму / інкомпатибілізму;
- фідеїстична інтерпретація свободи, яка передбачає психоемоційну детермінацію волевияву й акту вибору як реалізації певного варіанту реальності та є інструментом переходу від однієї парадигми до іншої, своєрідним лімінальним знаряддям розуму.;
- розуміння співвідношення розуму та волі у концептуалізації свободи як супервентного, що розгортає діалектичний зв'язок між теоретичною рефлексією як підставою метафізики суб'єкта та волінням як концептуалізацією об'єктивних детермінацій діяльності й поведінки;
- трактування свободи як динамічної підстави людського досвіду, яка з одного боку, забезпечує розуміння, а з іншого – обґрунтовує діяльність;
- визначення інтерпретативного модусу свободи, який реалізується через філософський феномен розуміння;
- кореляція свободи та відповідальності як взаємодії суб'єктивних та об'єктивних детермінацій і мотивів;
- поняття цифрової свободи, яка може бути розглянута як дегуманізуючий модус відчуження від людини її ідентичності саме в частині вільного вибору, через розмивання його меж.

**Уточнено:**

- уявлення про соціальний аспект вибору як морально-регулятивний у філософській традиції Заходу;
- дистинкцію рецесії свободи як інструменту життєсвіту, досвіду й пізнання та як фундаментальної онтологічної позиції, місця людини в космосі;

- телеологізм розуміння свободи волі в античній філософській традиції;
- маскультурну рецепцію концептуалізації свободи та вибору в сучасному філософському дискурсі як окремий аспект реконструкції та фіксації рефлексивного змісту цих концептуалізацій;
- перелік елементів структури індивідуальної свободи елементом феноменологічної рефлексії як контемпляції та екзистенційного формування досвіду як когерентного теоретичній рефлексії емоційно-чуттєвого модусу осягнення реальності, соціальної в тому числі;
- розуміння свободи, яка може бути досягнута лише за умови врахування людини не лише як агента дії, але і як носія досвіду, який неодмінно розгортається в часі;
- сучасний філософський дискурс свободи, що трансформується і формально, й сутнісно і має апелювати до чітко окресленої раціональності як системи координат розуміння та пояснення реальності,

#### **Теоретичне та практичне значення одержаних результатів.**

Використані в роботі підходи та одержані за їх допомогою дослідницькі результати розширюють теоретичну площину філософії, філософської антропології, політології, соціології, філософії інформації, соціальної психології та інших суміжних гуманітарних, соціальних і поведінкових наук щодо інтерпретації феноменів свободи та вибору. Здійснена спроба цілісного розгляду проблематики свободи та вибору дозволила поглибити розуміння цих феноменів в контексті сучасної соціальної динаміки та зміни життєвих форм людей, а також політичного простору їхньої взаємодії на всіх рівнях. Матеріали дисертації можуть бути залучені до подальших студій з низки гуманітарних дисциплін: культурології, філософії, соціальної та політичної філософії, політології, філософії інформації, філософії свідомості, культурної антропології, соціології, філософії культури, історії філософії, історії культури тощо, а також слугувати основою для вивчення різноманітних сторін взаємодії людини та технологій. Також результати дослідження можна використовувати в процесі розробки

програм фахових і спеціальних дисциплін для студентів різних спеціальностей закладів вищої, передвищої освіти, а також у подальших наукових розвідках щодо проблематики свободи та вибору.

**Особистий внесок здобувача** полягає в ретельному вивченні широкого спектру джерел, нестандартному підході до формулювання дослідницьких завдань, запропонованих інноваційних методах їх розв'язання, а також у розширенні соціокультурного дискурсу феноменів свободи й вибору важливими твердженнями. Дисертація є результатом самостійної дослідницької роботи, в якій висвітлено власні ідеї та розробки автора. Автореферат і опубліковані наукові статті у фахових виданнях, в яких викладено основні положення дисертації, виконані автором самостійно. Теоретичні та практичні результати, що виносяться на захист, одержані автором самостійно, є достовірними та об'єктивними.

**Апробація результатів дослідження.** Основні положення та результати дисертаційної роботи було обговорено на засіданнях кафедри філософських і політичних наук Черкаського державного технологічного університету. Вони представлені в доповідях на таких конференціях: «Проблема геноциду: виклики сучасного суспільства» (Одеса, 2025), «Соціально-етичні та деонтологічні проблеми сучасної медицини» (Запоріжжя, 2025), «Соціальні та гуманітарні технології: філософсько-освітній аспект» (Черкаси, 2025).

**Публікації.** Головні результати дисертаційного дослідження відображено у 6 публікаціях, у тому числі 3 статтях у наукових фахових виданнях України у галузі філософських наук.

**Структура і обсяг дисертації** відповідає меті дослідження та відображає послідовність вирішення поставлених завдань. Дисертація складається зі вступу, трьох розділів, які поділяються на 6 підрозділів, висновків до кожного розділу, загальних висновків, списку використаних джерел та літератури, який налічує 243 позицій, з них 87 – іноземними мовами. Обсяг основного тексту роботи складає 223 сторінки, загальний обсяг дисертації – 261 сторінка, список використаних джерел – 22 сторінки.

## **Розділ 1. ФІЛОСОФСЬКА ТА КУЛЬТУРНА ТРАДИЦІЇ**

### **ПРО ФІЛОСОФЕМИ СВОБОДИ ТА ВИБОРУ:**

### **ДИСКУРСИВНІ ЕКСПЛІКАЦІЇ ПОНЯТЬ**

Сучасний стан гуманітарного знання, який наразі визначається як кризовий, назагал формує ситуацію, за якої концептуалізація людського світу в дескрипціях і наративах відбувається за проблематизації базових категорій такої концептуалізації. Це вкрай ускладнює орієнтацію в інтерпретаціях поняттєвих систем та узвичаєного слововжитку, що насамперед стосується філософської картини світу як такого знання, яке фіксує онтологічну реальність, встановлює феноменологічні правила та механізми набуття й опрацювання досвіду, уможливорює пізнання як формування й трансляцію знання (епістемологічний рівень), насамкінець фіксує смисложиттєві орієнтації, окреслює сферу соціального та сферу культури, формує простір семіотичних кодів і формати перебування в них, що визначають аксіологічний, семіотичний, інформаційний, етичний, політичний та ін. рівні картини світу, індивідуальної та масової свідомості.

Причому йдеться не про кризу філософії (ця теза, імовірно, так само давня, як і філософія), але про зміни життєвих форм людини, пов'язаних з постанням інформаційного суспільства, цифровізацією, глобалізацією, постанням нових форматів роботи з інформацією та реальністю (сфера віртуального) тощо, які з необхідністю передбачають кристалізацію нової оптики гуманітарного знання, що відповідала б актуальним викликам сьогодення. Тому філософське запитування щодо можливості цілісного опису реальності людського життєсвіту, людської діяльності наразі видається чи не актуальнішим, ніж за часів аристотелівської метафізики чи кантівського трансцендентального запитування, адже визначальний вектор розвитку людської цивілізації в її оперті на технології підважує фундамент філософської картини світу та настанову антропоцентризму.

У цьому контексті звернення до проблеми свободи та пов'язаної з нею філософеми вибору видається вельми евристичним. Також утруднення

гуманітарного знання пов'язані з втратою окресленості самої філософії людини й людського означають не лише актуальність філософії інформації чи кластеру нонантропоцентричних візій філософського знання – вони насамперед вказують на необхідність реактуалізації фундаментальних категорій філософії в новітній ситуації, яка, позірно відмовляючись від метафізики, імпліцитно її продукує. Тому звернення до філософем свободи та вибору та їх суб'єктивних і об'єктивних чинників, передумов, формозмісту, діалектики є не лише розвитком і уточненням наявного знання, але і потугою повернення людині частково втраченої нею онтологічної та епістемічної автономії.

### **1.1. Поняття свободи та вибору в західній філософській традиції.**

#### **Історія та контексти окреслення. Кореляція свободи як стану та вибору як акту**

Насамперед слід з'ясувати зміст вихідних понять, оскільки позірна очевидність значеннєвих комплексів концептів свободи й вибору, а також їх диференційованість за сферами вжитку гіпотетично ускладнює не лише їхнє розуміння, але і контекстуальну смислогенерацію, пов'язану з ними. Ці поняття з філософської точки зору, безумовно, є категоріями і як такі уможливають дескрипцію реальності в її статиці й динаміці, тобто фіксують наявний стан речей і його гіпотетичну динаміку та імовірний вектор розвитку. Ще від часів Аристотелевої піраміди форм як метафори поняттєвої структури реальності і до кантових категорій розсудку, які формують Вітгенштайнове склепіння мови, мовний світ, його простір і межі як межі людського світу, для філософського знання метатеоретичною настановою є теза про складну кореляцію між реальністю та її дескрипцією, створену посередництвом семіотичного коду мови.

Маємо на увазі, що на рівні повсякденного узусу поза спеціальними когнітивними зусиллями та фокусуванням уваги зміст понять свободи та вибору фреймується контекстуально ситуативно на дологічному плані іманентності (Ж. Делез) до критичного функціоналу ноезису (Е. Гуссерль). Інакше кажучи,



вживання цих лексем передбачає їхнє розуміння за правилами Вітгенштайнової мовної гри, що через їхній категоріальний статус може суттєво дезорієнтувати та навіть містифікувати їх розуміння, позаяк конкретні дискурсивні практики можуть не передбачати процедури філософського масштабування реальності в її дескрипції та розумінні.

Розглянемо, отже, як визначається поняття свободи в академічному тлумачному словнику української мови, який пропонує 8 варіантів значення лексеми включно з варіантом, який визначає свободу як філософську категорію: «1. Відсутність політичного й економічного гноблення, утиску й обмежень у суспільно-політичному житті якого-небудь класу або всього суспільства; воля... 2. Перебування не під арештом, не ув'язненим, не в неволі і т. ін... 3. Життя, існування і т. ін. без залежності від кого-небудь, можливість поводитися на свій розсуд... 4. Можливість діяти без перешкод і заборон у якій-небудь галузі. 5. Філософська категорія – можливість вияву суб'єктом своєї волі в умовах усвідомлення законів розвитку природи і суспільства. 6. Легкість, відсутність утруднень у чому-небудь... 7. заст., рідко. Простота, невимушеність у поведженні. 8. розм., рідко. Вільний від праці час...» [127, с. 98]. Особливо підкреслимо, що радянська інтерпретація свободи як філософської категорії у словнику за редакцією академіка І. К. Білодіда є акцентовано марксистською і наголошує на проблематиці усвідомлення необхідності законів розвитку й суспільства як умову вияву суб'єктом своєї волі.

Зрозуміло, що таке тлумачення свободи передбачає діалектику свідомості й матерії, суб'єктивного й об'єктивного як неunikненну колізію, суперечність, яка є джерелом соціального й культурного розвитку та визначає його напрями й формати. Такий підхід є об'єктивуючим і применшує роль акцидентальних чинників людської дії, що свідчить про його ідеологізованість. А ідеологізованість мовних фреймів репрезентації думки, безумовно, репресує й обмежує останню, і хоча уникнути її цілком неможливо, когнітивний агент і мовець мають чітко розуміти цю обставину форматування простору власного мислення та мовлення як формування філософської картини світу.

І. В. Бичко у статті енциклопедичного філософського словника, виданого в незалежній Україні поза ідеологічним диктатом, пропонує визначення поняття свободи: «особливий спосіб детермінації духовної реальності. Оскільки духовність є специфічною властивістю людського існування (екзистенції), С. безпосередньо виявляє себе у людській життєдіяльності, що становить взаємодію духовних (свідомих і несвідомих) і природних (тілесно-біологічних) чинників. Тому С. насамперед є усвідомленням можливісних меж людської поведінки, які залежать від конкретної ситуації людського існування (індивідуального і суспільного) і в цьому плані є усвідомленням необхідності (Спіноза, Регель). Необхідність як специфічна детермінація природної реальності тут вказує на історично змінну міру практичного «одуховлення» («олюднення») природи і «оприроднення» людського духу. Атрибутивними ознаками С. як духовного феномена є вибір (адже духовний «простір» є плюралістичним «полем можливостей») і відповідальність (корелят необхідності у сфері духу)» [144, с. 570].

Показово, що філософ відпочатку визначає вибір атрибутом свободи, що свідчить про питомий гуманізм позиції мислителя, адже сучасні нонантропоцентричні візії людини та людського світу постулюють так звану свободу без вибору, причому йдеться не про класичний детермінізм, не про платформу фізикалізму у філософії свідомості та навіть не про нейрофілософську оптику відсутності людської свободи як ілюзії, яка формується мозком подібно до пісочниці, в якій когнітивний агент почував би себе комфортно у своїй діяльності подібно до малої дитини. Такий підхід в сучасній нейробіології обстоює, наприклад, Р. Сапольські [222]. Ідеться про антикореляціоністський кластер філософських підходів до проблеми свободи [200].

Гуманістична філософська антропологія інтерпретує свободу як нерозривно пов'язану зі світоглядом, який передбачає постулювання ідентичності та формування уявних конструктів («ідеал – ідея, що стала предметом почуття» В. Табачковський [144, с. 570]), які обумовлюють діяльність,

що наближає їх реалізацію. Інакше кажучи, свобода з необхідністю має передбачати ідеальні уявлення про благо, справедливість і окремішність одиничного щодо загального. В. Табачковський, міркуючи над антропологією людської свободи також пов'язує її з вибором: «...передусім особистісний вибір, рішення, пов'язане з суб'єктивним світом особистостей, що знаходяться між загальністю людської природи та особливістю індивідуальності. Якщо раніше здавалося, що найсприятливішою для людини ситуацією є щоби́льше розширення можливостей одночасного вибору, то сьогодні стало зрозумілим, що важливішою є пов'язаність такого вибору з віднайденням персональної ідентичності. /.../ З огляду на сказане навіть те, що часто виглядає як «відмові від свободи» («втеча від свободи» у Е. Фромма), може виявитися справді новим «несподіваним» відгалужком «лабіринту свободи»» [138, с. 409].

Цікаво, що, на думку А. Ахутіна, ще в античній традиції свобода постає як певний залишок єдиного, яке не повністю розмістилося в індивідуальних окремотях, як спів-прагнення до буття в межах агону-полюсу [7]. Отже, свобода з необхідністю передбачає взаємодію з елементами системи, в якій існує і самовизначається когнітивний агент, причому ці елементи можуть мати як матеріальний, так і ідеальний характер. Свобода передбачає самопозиціонування як формулювання правил гри як взаємодії для досягнення результату – спільного чи окремішного.

В. Малахов визначає свободу з позицій етики, а не онтології: «здатність людини вільно визначати підстави своїх дій і відповідно реалізувати себе. Етичний аспект С. відбиває можливість суб'єктивно значущого вибору самих намірів людини; він безпосередньо стосується самого людського суб'єкта, його волевиявлення й лише опосередковано – соціальних обставин його життєдіяльності. Поза припущенням подібного внутрішнього аспекту С. – ідея морально відповідальної поведінки людини – втрачає свій ґрунт... Особистість засвідчує тут свою непідлеглість буттю загалом свободою щодо себе самої, щодо власного буттєвого “Я” . І навпаки, вільно обираючи адресата своєї онтологічної причетності, вона в такий спосіб конститує саму себе як суб'єкта моральної

відповідальності, обов'язку і любові. Завбачувана етична С. імплікує зверненість до фундаментальних засад людського в о л і н н я, можливостей самодистанціювання і самоідентифікації людини. Таким чином, етичний аспект С. розкриває свій сутнісний зв'язок із проблемою свободи волі. Формуючи підвалини моральної самореалізації особистості, етична С. стає дедалі актуальнішою на рівні людських спільнот – соціальних груп, націй, суспільств, перед якими на тлі сучасних глобальних проблем виразно вимальовується необхідність вибору основоположних ціннісних орієнтирів їхнього розвитку і діяльності» [144, с. 571].

Отже, бачимо, що філософеми свободи та вибору є фундаментальними для філософування як специфічно людського виду діяльності і в цьому сенсі вони видаються первинними щодо соціальних чи культурних підстав формування картини світу, оскільки укорінені в генеративних структурах свідомості (Н. Чомські), які уможлиблюють дескрипцію, розуміння й пояснення себе та реальності і формування концепції Я.

Поняття вибору академічний словник української мови визначає як «1. Дія за значенням вибирати, вибрати... 2. Той, хто вибраний; те, що вибране.... 3. Можливість вибрати кого-, що-небудь... 4. заст. Обрання; вибори» [128, с. 353]. Підкреслимо, що дія вибору може бути розглянута і як акт, і як процес, і в статиці, і в динаміці, що у феноменологічному та екзистенційному вимірах фіксує людську візію реальності як перманентне співставлення елементів реальності з одночасним формуванням оцінних суджень щодо них, що передбачає наявність уявлення про певну ідеальну конфігурацію систему, яка переживається як цінність. Отже, вибір закорінений феноменологічно, екзистенційно, етично, аксіологічно, причому ці його аспекти постають як предикативні стосовно субстанціональних – онтологічного й епістемічного підґрунтя вибору. У цьому контексті можна назагал стверджувати, що людина перебуває в стані перманентного вибору, оскільки її візія реальності будується на механізмі її структурування і фреймування. У цьому сенсі доречно буде згадати ще античну підставу антропологічної традиції – славетну тезу Протагора стосовно того, що

людина є мірою всіх речей – існуючих, що вони існують, та неіснуючих, що вони не існують.

Соціальний аспект вибору зазвичай тлумачиться як моральний, якщо мораль узагальнено розуміти як сукупність регулятивів людської діяльності та поведінки відповідно до уявлень про певний належний стан речей, причому укорінений як автономним, так і гетерономним способом: «... акт волевизначення суб'єкта на основі надання переваги певній системі морально-значущих цінностей; самостійно прийняте моральне рішення, яке знаходить реалізацію в цілісній лінії поведінки або в окремих вчинках. М. в. може стосуватися як морального змісту конкретних засобів досягнення певної загальної мети, так і самої цієї мети; як інструментальних цінностей, так і самоцінностей, що визначають граничні перспективи людської діяльності. Будь-який практичний вибір може отримувати моральне значення тією мірою, якою він зачіпає інтереси інших людей або загальні принципи життєствлення даної особистості. Зрештою, оскільки вибір конкретних шляхів дії і способів життєдіяльності неминуче постає у певному аспекті самоформування людини як морального суб'єкта, проблематика М. в. є невід'ємною від практичного ставлення до світу загалом» [144, с. 399].

Таким чином, вибір є практичним здійсненням і реалізацією свободи, що вкотре, на нашу думку, демонструє умовність фізикалістського детермінізму з його тотальним запереченням свободи, адже якщо існує свобода без вибору, то це означає або радикальний соліпсизм, або монолітність реальності як її абсолютність (себто відсутність у неї структури), що теж не витримує критики. Тому в сучасних дискусіях між компатибілізмом (позиція, яка стверджує, що свобода волі сумісна з детермінізмом) та інкомпатибілізмом (позиція, яка заперечує людську свободу під будь-яким кутом зору) позиції Р. Сапольські або П. ван Інвагена видаються недостатніми, адже будуються на фізикалістських аргументах (наприклад, теза про обумовленість ментальних станів станами мозку), але при цьому вимагають метафізики як віри, що парадоксально зближує позицію Р. Сапольські з позицією П. Гольбаха.

Розглянемо, яким чином категорії свободи та вибору тлумачилися в історичній ретроспективі західної філософії. Насамперед слід відзначити, що античний антропоцентризм репрезентований антропоцентричним поворотом у філософії, пов'язаним з діяльністю і творчістю софістів і Сократа, парадоксально обґрунтовує свободу людини в межах доволі фаталістичних уявлень про людське життя та діяльність, притаманні олімпійській релігії античного світу. Справді, ні грецьке слово *ἐλευθερία*, ні латинське *libertas*, за свідченням дослідників, нібито не мали тематичного й термінологічного філософського вираження [220], адже поняття долі як необхідності чи долі як випадку перебували в центрі уваги міфопоетичної свідомості в протофілософську епоху Гомера й Гесіода. Тому зрозуміло, що побутове розуміння свободи як безперешкодності у всіх сенсах передувє його філософській концептуалізації, але при цьому вже сама ідея розподілу людського й божественного передбачає позиціонування людини в цій системі, тобто осмислення наявного ступеня свободи. Наприклад, притаманна античному театрові концепція *deus ex machina*, яка репрезентує вирішення колізії між бажанням та обов'язком, наявним і належним у класичних трагедіях (як-от у славетній «Медеї» Евріпіда) якраз демонструє вибір людини між належним і персонально зумовленим рішенням.

Тобто ми можемо стверджувати, що класична антична література вже фіксує присутність у колективній полісній свідомості ідеї свободи, яка, втім, ще не набуває чіткого філософського окреслення. Наприклад, гомерівське розуміння свободи, на відміну від Гесіодового, зосереджене не на агоні божественної потуги та людських можливостей, а на тому, щоб не перебувати у стані підпорядкування та залежності, а також не бути рабом на чужій землі. Зрозуміло, що така візія свободи зумовлена соціальною практикою та досвідом рабовласницького суспільства, але при цьому вже виразно присутнє розрізнення між станом вільного і невільного незалежно від волі чи сваволі богів, адже ще за законами Солона влада може дозволяти собі насильство та примус лише в межах права, тоді як свобода передбачена самим фактом існування людини, який своєю чергою засвідчує її раціональність, здатність мислити. Бачимо, як парадоксальним чином

гомерівська інтерпретація свободи випереджає онтологізацію людини через мислення у Августина й Декарта, адже бути вільним означає не просто жити на своїй землі в межах полісу і мати права, але і розуміння такого стану як оптимального і такого, що є благом. Коли у 4 пісні «Іліади» Зевс сперечається з Афродитою, яка прагне загибелі Трої, його слова звучать апологією саме людської свободи як вільного вибору, керованого розумом і соціальними емоціями: «Дай мені волю, тоді і гніву мого ти не стримує,

43] Так же, як зараз і я проти волі тобі уступаю.

44] Скільки під сонцем ясним, під зоряним неба наметом

45] Гарних є міст і держав, де люди живуть земнородні...» [40].

І хоча в межах родової міфопоетичної свідомості люди виглядають як заручники своєї долі, розуміння її меж доволі широке, про що, наприклад, свідчить гнів Ахілла або назагал його емоційні реакції. Тому, на нашу думку, свободу в Гомеровому світі якнайповніше представляє Одиссей, і свобода постає як хитрість у межах долі. Дії Одиссея, на відміну від дій Ахілла, раціональні й обдумані. Цей персонаж назагал може бути розглянутий як трікстер через свою багатоманітність – він вільний, тому що він міняє модуси існування: він воїн. втікач, пірат, коханець, чоловік, король, брехун тощо. Суттєво, що на відміну від «Іліади», яка починається з грецького слова *menis*, гнів, «Одісея» починається зі слова *andros*, людина, а головний предикат, який належить ідеальній гомерівській людині – Одиссею, це грецьке слово *πολύτροπος*, яке можна перекласти як ознаку наявності багатьох способів дії, вибору, а отже, свободи. Одиссей раціональний і його хитрість – це хитрість розуму, яку пізніше у своїх лекціях з філософії історії згадає Г. Гегель. Навіть під владою долі невільна людина вільна, тому що вибір у неї неможливо відібрати. Одиссей та його дружина Пенелопа у Гомера є людськими образами, які фіксують трансгресивну поведінку когнітивного агента та соціального актора – вони постають як вільні, коли межі їхньої свободи стають очевидними. Тобто лише обмеження вказує людині на її свободу та вибір.

У цьому контексті коректною була б згадка про феномен українського волонтерства, пов'язаний з російсько-українською війною з 2014 р. та

повномасштабним вторгненням 2022 – модерна політична нація знайшла формати реалізації своєї свободи та ідентичності саме в ситуації х тотальної загроженості й екзистенційних викликів. Можна сказати, що цей механізм екзистенціалу свободи як переживання пов'язаний з філософемою та антропологемою свободи, яка зафіксована ще в гомерівському епосі.

Відомим є парадоксальний вислів Ж.-П. Сартра зі статті «Республіка мовчання» (1944): «Ніколи ми не були такі вільні, як під німецькою окупацією» [114]. Філософ стверджував: «Так постало саме питання про свободу, і ми опинились біля краю того найглибиннішого пізнання, яке людина може мати щодо самої себе. Бо не Едипів комплекс чи комплекс неповноцінності є таємницею людини, а сама межа її свободи, її спромога опиратися мордуванням і смерті. ....Ця тотальна відповідальність у тотальній самотності, хіба це не є самим розкриттям нашої свободи? Ця покинутість, ця самота, цей величезний ризик були однаковими для всіх, для керівників і для звичайних людей; як для тих, хто передавав послання, змісту яких вони не знали, так і для тих, хто кермував усім опором, наслідок був один: ув'язнення, депортація, смерть» [114]. Таким чином, імпліцитна людська свобода іманентна людині, вона у її природі і експлікується через розум, раціональні форми осмислення реальності як набуття контролю над нею і собою, що ми можемо спостерігати вже в гомерівському епосі і що засвідчує історія Заходу.

Тому ми пропонуємо позначити *модус функціонування філософем свободи та пов'язаної з нею філософем вибору в античній культурній свідомості як трансгресивний*, тобто такий, що фіксує феномен переходу непрохідної межі між можливим і неможливим. У цьому сенсі термін некласичної філософії та синергетики цілком відображає модус функціонування свободи вибору як уявного конструкту картини світу та регулятива поведінки. Можемо припустити, що етапи усвідомлення як розуміння та переживання як привласнення щодо філософем свободи і формують свободу нібито цілком залежної від волі богів людини класичного полісу. Показово, що подібну візію трансгресивного досвіду знаходимо у XX ст. у Ж. Батая, який «вважав, що «мета



і авторитет постають необхідними вимогами до дискурсивного мислення», і що згодом «дискурс формує проекти». Якщо ця мета є знанням, то цей авторитет, для філософії, в кінцевому рахунку, є зовнішнім та метафізичним, а отже й релігійним. Для філософа єдиним авторитетом постає «внутрішній досвід», але його авторитет жодною мірою не є зовнішнім. За межами самості, на думку мислителя, є лише ймовірність і випадковість Всесвіту. Місце Бога, на думку мислителя, посідає випадок. Таким чином, Батаєва критика метафізичної теорії містить відмову від рацію як такого, з метою очистити розум від будь-якої необхідності в зв'язку з Богом, або від метафізичної основи. Це дає підстави трактувати ідеї Батая як трансгресивні по відношенню до іманентної потреби людської свідомості в наявності Бога. Для Батая це не поставало певним «проектом», це було прототипом концепту «письма», який в подальшому буде розгорнуто в дослідженнях французьких мислителів XX століття» [23, с. 27].

Показово, що гомерівські носії свободи формують ідеал естетичного як онтологізуючого фактора, який для некласичної філософії XX ст. стане чи не головним орієнтиром на шляху філософсько-антропологічних пошуків, адже естетичне визначає філософію еросу як рушійної сили будь-якої активності та дії в античній культурі. Ж. Батай, М. Бланшо, М. Фуко, Ж. Бодріяр, філософуючи щодо еросу та краси, які забезпечують трансгресію меж, власне використовують гомерівську модель, адже свобода як трансгресія межі актуалізується за умови окреслення нормативності як фреймування поведінки, за умови необхідності подолання соціального чи культурного табу. Таким чином, межа не зникає, але пересувається до безкінечності, що відбувається як на делезівському плані іманентності, так і на раціонально-дискурсивному рівні, недарма Ж. Батай вважав, що ословлення досвіду, його опис, вербальна фіксація трансформують картину світу. У цьому сенсі Ж. Батай є антифілософом (в сенсі відходу ним від християнської традиції Заходу) саме тому, що він повертається до античної моделі рецепції реальності: «Порівняно з роботою, трансгресія є грою. У світі гри філософія розпадається. Якщо трансгресія постане основою філософії (саме

таким чином розгортається моя думка), мовчазне споглядання буде замінене мовою. Це споглядання буття на самій його верхівці» [159, с. 115].

Сіверс В. А. влучно зауважує, що батаївське розуміння трансгресії як динамічної свободи може бути розглянуте як пародійне щодо гегелівського *aufhebung* (зняття, яке фіксує момент діалектичного розвитку, в якому поєднані риси як заперечення, так і ствердження у перетвореній формі [126], а його корпус ідей та дискурс як своєрідний пастиш щодо традиційної метафізики Заходу. Ілюстративно, що Батаєва концепція трансгресивності еротичного або Бодріярова критика детермінованої культури як симулякру другого порядку укорінена в гомерівській імпліцитній репрезентації свободи та свободи вибору. Власне кажучи, традиція критицизму франкфуртської школи, постструктуралізму, неофрейдизму чи не вся фундована на розумінні культурних кодів як механізму символічного насильства та примусу. Свобода є виходом за межі чи відсуванням цих меж у безмір.

Ж. Бодріяр стверджує у своєму фройдо-марксистському пафосі, визначаючи автоматичну діяльність: «...робота вже не є силою, вона стала знаком поміж знаками. Як і решта подібних явищ, вона виробляється і споживається. Вона обмінюється на неробство, дозвілля, підлягаючи загальній еквівалентності, вона має властивість комутації з усіма іншими секторами повсякденного життя. Нітрохи не зазнавши «відчуження», вона все ж більше не виступає площиною своєрідного історичного «праксису», який породжує своєрідні суспільні відносини. Як і більшість практик, вона є тепер просто сукупністю позначальних операцій. ...праця вже перестала бути продуктивною, вона стала ре-продуктивною, себто вона відтворює прикутість до праці як загальний габітус суспільства» [13].

Бачимо, що під таким кутом зору людство здійснює фроммівську «втечу від свободи», що, на нашу думку, пов'язане з інтерпретацією античного світу як певної філософської «золотої доби», яка все ж ставила фатум висте за богів і тим паче людей. Саме звідси пафос заперечення автоматичного як масового й позбавленого творчості у будь-якій людській діяльності (варто згадати хоча б

гайдеггерівське *Das man*). Але при цьому, хоча «античність проголошує неосязність фатуму, однак ніде не йде мова, що людина в усіх випадках має підкорятися волі богів. Погодження з цими повеліннями має бути результатом доступного індивіду власного переконання та згоди. Тобто крізь призму цього підходу розкривається певна домінанта раціонального сприйняття світу та богів, яка дозволяє знайти достойне застосування свободі особистості» [103].

Розглянемо філософему свободи в корпусі ідей Платона й Аристотеля. Хоча у текстах Платона ми не знайдемо прямих визначень ані фатуму – долі, ані свободи, у «визначеннях» філософів платонівської школи знаходимо інтерпретації свободи як влади над життям; незалежності у всьому, можливості жити по-своєму; щедрості у використанні майна і володінні ним [172]. Також Платон пропонує антропоморфну візію свободи принагідно до контекстів життєвих практик, як-от медичної, політичної, фізичної тощо. Але найважливіша концепція платонівської філософії, його теорія ідей, також закорінена в імпліцитному розумінні свободи як ступеня причетності та розуміння цієї причетності до блага. Сократ, який у «Державі» Платона визначає філософію та філософів, поняття блага й держави, вказує на традиційні чесноти, якими мають володіти філософи як правителі. Відомо, що це мужність, стриманість, розсудливість, доброчесність, сміливість, зацікавленість. Але яким чином ці ознаки можуть вказувати на свободу? У «Федоні» Сократ, який готується до смерті, серед чеснот згадує свободу, і тут ми маємо звернутися до славетної платонівської притчі про печеру із 7 книги «Держава»: «...шлях до пізнання Блага все-таки перетинає поле свободи. Передусім, якщо звернути увагу на алегорію печери з сьомого розділу, бачимо, що люди, які сидять навпроти стіни, – знерухомлені кайданами. Загалом, Платон міг би описати їхнє «знерухомлення» будь-яким іншим чином. Але він використав образ саме кайданів. Та й далі по тексту Платон вживає слово «в'язниця» щодо місця, в якому перебувають згадані особи. А «в'язниця» і «кайдани», як ми чудово знаємо, є безпосередніми протилежностями всьому, що ми розуміємо під свободою. Відповідно, подальший акт зняття оков та спроб вийти з печери можна сприйняти не тільки

як шлях до світу ідей, але і як шлях до власного звільнення. І навіть більше: можливо, саме шлях до пізнання Блага та світу ідей лежить, зокрема, через здобуття свободи. Бо невільний не зможе його пройти» [53].

Таким чином, метафора звільнення від фізичних перепон руху фіксує свободу в епістемологічному сенсі, який, як притаманно Платону, нерозривно пов'язаний з онтологічним виміром існування людини. Для того, щоб стати вільною, людина має зрозуміти, що вона невільна, інакше будь-яка фізична безперешкодність буде лише генерувати нові тіні на стіні печери, уривки смислів, далекі від розуміння і свободи як блага. Отже, свобода ініціюється раціонально, але переживається як цінність. Саме тому платонівське споглядання ейдосів розумом може бути розглянуте як найвищий вимір свободи.

Стосовно свободи вибору, то платонівська ідея щодо можливості реалізації природних здібностей і нахилів людини в соціальному контексті обґрунтована в «Державі». Так, у 7 книзі Сократ порівнює пізнання блага й гармонії з поглядом на сонце і називає це діалектикою: «Це і є звільнення від кайданів, відвернення від тіней до самих образів і світла, вихід із підземелля до Сонця, до тих тварин і рослин там, до сонячного блиску, який сліпить очі. Але краще дивитись на божественні відображення у воді й на тіні дійсних речей, а не тіні образів, які створені не сонцем, а якимось іншим світлом – зовсім не таким, як сонце. Загалом заняття тими науками, які ми розглянули, володіє цією силою і провадить найкраще начало нашої душі вгору до споглядання найдосконалішого в тому, що існує, подібно до того, як те, що найкраще в тілі, підноситься до споглядання найпрекраснішого у світі матеріальному й видимому» [99, кн.7]. Таким чином пізнання онтологізує людину і провадить до блага, що і є раціональним обґрунтуванням вільного вибору свободи, причому це не є тавтологією, а якраз фіксує свободу як акт вибору дії, розуміння чи пояснення і вказує на її межі: «- Ми стверджуємо, що існує багато прекрасних і добрих речей, і кожному ми розрізняємо за допомогою визначення. – Так, стверджуємо. – І що є прекрасне саме по собі і добре саме по собі, і це стосується всього іншого, про яке ми тоді вели мову, визнаючи, що його багато. А що таке кожна окрема річ, ви вже

визначаєте відповідно до єдиної ідеї, що є спільною для кожної речі. – Це так. – І ми кажемо, що ті речі можна бачити, але не пізнавати думкою, ідеї ж – пізнавати думкою, але не бачити...» [99, кн. 6].

Отже, пізнання свободи відбувається через контемпляцію, споглядання, подібно до того, коли людина добре бачить речі, освітлені сонцем і може виснувати, що має добрий зір. Споглядання ейдосу свободи, як і інших ейдосів, отже, передбачає раціональне зусилля та виокремлення сутності з багатоманіття ознак: «...щось подібне коїться і з душею. Коли вона поривається до речей, осяяних правдою і буттям, то сприймає їх, пізнає, і видно, що в неї є розум. Коли ж вона чіпляється до того, що розчиняється в мороці, тоді починає недобачати, переповнюється різноманітними гадками, які весь час змінюються то в один, то в інший бік, і виглядає так, наче їй забракло розуму» [99, кн.6].

Підкреслимо, що раціональна природа пізнання свободи у Платона хоча і передбачає її розгортання переважно у сфері соціальної взаємодії, але при цьому вказує на буттєвий характер такого стану. Свобода є під таким кутом зору епістемічною функцією буття, оскільки бути означає пізнавати, але пізнання завжди є інтенціональним, має вектор скерованості, і оцей вектор є предметом вибору людини в її діяльності. Критика платонівської політичної філософії у XX ст., яка парадигмально об'єднується Попперовою тезою про легітимацію рабства та формуванням прототипу тоталітарного режиму, знайшла своє відображення також у підходах до історії ідей доби античності, які, наприклад, передбачають, що ідея свободи була запозичена греками зі сходу і сприймалася полісним суспільством з недовірою, оскільки могла передбачати анархію та безвідповідальність [130, с. 6]. З іншого боку, ідея свободи закріпилася в античному полісі через свою ефективність для стимулювання індивідуальної творчості, самореалізації, здорового глузду, раціональності в торгівлі та війні тощо. Отже, слід розділяти рецепцію свободи як інструменту життєсвіту й пізнання та свободу як фундаментальну позицію, місце перебування людини у космосі.

На нашу думку, розквіт античного полісу доби Перикла обумовлений саме побутуванням трансгресивної моделі свободи, оспіваним зокрема у славетному першому стасимі «Антигони» Софокла, який уславлює людську потугу саме як відпочатково вільну: «Дивних багато в світі див,

Найдивніше із них – людина...

І мислей, як вітер швидких,

І мови навчивсь чоловік,

Звичаїв громадських пильнує здавна;

Від лютих стуж, буйних злив

Знайшов міцний захист він,

Благодольний.

Бездольним не буде той, хто сам

Майбутню путь ясно зрить, –

Нездоланна смерть одна,

А біль хвороб, тягар знегод – не страшні нам» [134].

Людина, безперечно, залежить від фатуму, але оскільки досягнути його як певну визначеність неможливо, то власне доля постає сумою складників, серед яких індивідуальна активність відіграє не останню роль: людина формує власну систему координат, в якій її вибір має сенс і глибину, що наповнює античну людину Периклової доби самоповагою як почуттям власної гідності. Адже лише смерть нездоланна, інше, з точки зору людини, є предметом її вибору. Парадоксальним чином така трансгресивна модель свободи наближається до позиції компатибілізму в сучасній філософії свідомості, причому вона близька як теологічному, так і натуралістичному його варіантам. Адже розуміє свободу як добровільність дії та відповідної дескрипції реальності принагідно до категорій блага, справедливості, власне свободи або причинно-наслідковим ланцюжком, який з минулого зумовлює сучасне чи натурфілософськими концепціями. Також слід зауважити, що апеляція Платона до соціального блага та колективних інтересів, авторитету, вихідної нерівності людей (насамперед за їхніми нахилами й здібностями, які обумовлені їхніми душами) навряд чи робить його апологетом

необхідності. Адже індивід потребує підтримки соціуму, але при цьому його стосунки з іншими індивідами та спільнотами можуть бути агональними. Обов'язок. Воля та авторитет правителів у такому контексті скеровують соціум до блага, нехай навіть уніфікованого, в чому і полягає вільний вибір громадян. Таким чином, соціокультурна детермінація людської поведінки у Платона не означає, що він заперечує індивідуальну свободу. Її неможливо заперечити, адже вона укорінена у самій природі мислення, філософування людини.

Слюсар В. М. зазначає щодо Платонового розуміння свободи: «Хоча й давньогрецький філософ визнає існування непересічних, обдарованих людей, котрі можуть діяти виключно за власними прагненнями, однак у своїй абсолютній більшості, індивідові не надається навіть право вільно мислити, а свобода вибору сфер діяльності обмежується волею та авторитетом вождя чи провідника. Запропоновані Платоном умови самореалізації є апологією обов'язку в усій його тотальності, що знайшло свою усталену традицію в європейській філософській думці» [130, с. 6]. Зауважимо, що наша візія свободи в корпусі ідей Платона не зводиться до виключно політичної сфери її реалізації, тому філософема обов'язку стосується ідеального суспільства як уявного мисленого конструкту та політичного праксису, але навряд чи визначає сфери епістемологічного та онтологічного. Тобто визначати свободу через обов'язок означає використовувати наслідок в якості власної причини.

Саме тому класики політичної думки Д. Себайн і Т. Торсон у своїй фундаментальній праці стверджують, що ««Держава» – книга, що не піддається класифікації. Вона не підпадає під жодну з категорій сучасного суспільствознавства або іншої сучасної науки. У ній в тій чи іншій мірі розглядається або розвивається практично кожна сторона платонівської філософії. Її тематичний діапазон настільки широкий, що, можна сказати, охоплює все розмаїття людського життя. У полі зору автора – добра людина і добре життя, яке для Платона означало життя в добрій державі, а також можливості пізнання і досягнення добра. Поза межами такої загальної проблеми не залишається жодна сторона індивідуальної або суспільної діяльності. Тому

«Держава» не просто такий собі звичайний трактат чи наукова праця з питань політики, етики, економіки або психології, хоч вона й висвітлює все це і навіть більше того, бо торкається ще й проблем мистецтва, виховання і філософії. Ця широта охоплення проблем, яка дещо бентежить читача з академічною освітою, пояснюється декількома фактами. Простий літературний прийом, до якого вдається Платон, а саме – виклад матеріалу у формі діалогу, обумовив всеосяжність і свободу композиції, неприпустимих для трактату. До того ж у той час, коли писав свої твори Платон, різноманітні «науки», згадані вище, ще не були так чітко розмежовані, як це було, дещо умовно, і зроблено пізніше. Однак важливішою, ніж літературний або науковий прийом, є та обставина, на яку ми вже посилались раніше, а саме те, що в місті-державі життя не було настільки класифікованим і спеціалізованим, як у сучасному суспільстві. Оскільки вся діяльність людини була дуже щільно пов'язана з її громадянством, оскільки релігія її була релігією держави, а мистецтво її значною мірою було мистецтвом громадянським, то не могло й бути надто різкого розмежування цих питань. Добра людина повинна бути й добрим громадянином, а добрий громадянин навряд чи міг би існувати без доброї держави; і марно сперечатися про те, що є добром для людини, не враховуючи того, що є добром для міста. Ось чому переплетення психологічних і соціальних питань, етичних і політичних міркувань було притаманне всьому тому, що прагнув здійснити Платон» [122].

Бачимо, що платонівська «Держава» і за змістом, і формально якраз і є втіленням швидше не первісного синкретизму сфер пізнаваної реальності та досвіду, а якраз свободи бути раціональним, філософом, який здійснює вибір у позірному детермінованому світі. У цьому сенсі сама діалектика Платона ілюструє свободу людини до інтенціювання власної думки, що є підставою для будь-якої іншої сфери застосування свободи, оскільки вибір передбачає усвідомлення конфігурації елементів системи як багатоманітності речей, тобто філософське масштабування реальності.

Тому ми пропонуємо доповнити прийнятий підхід щодо детермінованості концептуалізації свободи в класичній грецькій філософії політичними реаліями



полісу, а також рабовласницьким підґрунтям політики, виробництва та культури, акцентуванням ідеального характеру згаданої концептуалізації, яка власне і уможлиблюється лише здатністю людини до споглядання ейдосів, до умосяжного інтелігібельного спекулятивного конструювання реальності, яке своєю чергою зумовлює формати її поведінки, ідентичності та самоусвідомлення. Ми визначаємо цей *аспект концептуалізації свободи як ейдетичний*, тобто такий, що дозволяє конструювати абстрактні мисленнєві форми в опорі на повсякденний феноменальний досвід, адже саме грецька культура в пору свого розквіту породила філософську візію реальності як візію вільної людини, чого не зробили інші високі культури, навіть більш давні, як-от єгипетська, асиро-вавилонська, шумерська тощо.

Суттєво, що таке розуміння свободи також є опертим на тілесну «статуарність» (О. Ф. Лосев) космосу, згідно з уявленнями античної філософії, на демократичну традицію Афін, відтінену утилітаризмом спартанського політичного режиму. Назагал спроби вивести свободу людини з неї самої та чогось зовнішнього щодо неї позначені в творчості Платона й Аристотеля пошуками зовнішніх джерел детермінації поведінки та досвіду. Славені слова Сократа з платонівського «Федона» щодо того, що час іти його друзям, щоб жити, а йому, щоб померти, і хто з них іде на краще – нікому не відомо, окрім бога, парадоксально поєднують уявлення про фатум як долю і людську свободу як право обирати і прийняти вибір, фіналізувавши таким чином причинно-наслідковий ланцюжок. Людина не вільна у народженні та неминучості смерті, але у способі жити і прийняти смерть вона вільна.

Аристотель нібито проблематизує платонівську ідею блага в контексті своїх інтуїцій щодо конкретизації платонівського вчення про ідеї: «І ось якщо «благо» (τὰγαθόν) має стільки ж значень, скільки «буття» (τὸ δὲν) (так, у категорії суті благо визначається, наприклад, як бог і розум, в категорії якості, наприклад, – як добродієність (ἀρετή), в категорії кількості (ἐν τῷ ποσῷ) – як міра (τὸ μέτρον), в категорії відношення – як корисне (τὸ χρήσιμον), в категорії часу (ἐν χρόνῳ) – як своєчасність (καίρως), в категорії місця (ἐν τόπῳ) – як зручне

розташування тощо), то ясно, що «блага» не може бути чимось всезагальним (κοινόν τι καθόλου) і єдиним (εν). Адже тоді воно визначалося б не у всіх категоріях, а тільки в одній» [3, с. 30]. Вказуючи на специфікації блага, Стагірит проблематизує спосіб набуття свободи через споглядання ейдосів, що його непрямо обґрунтовує Платон. За Аристотелем, благо реалізується, набуває форми через людську активність і пов'язане з поведінкою, діяльністю, адже якщо останні детерміновані гетерономним чином, то все найкраще в людині є результатом її несвободи: «Оскільки невідання може стосуватися всіх обставин, за яких здійснюється вчинок, то здається, що той, хто не знає яке-небудь з них, здійснив вчинок всупереч своїй волі (άκων), особливо якщо він не знав найголовнішого, а найголовнішим вважається умова і мета його вчинку. Крім того, вчинок, який через подібне невідання визначають як несамохітний, повинен примусити страждати і каятися.

Якщо несамохітне здійснюється підневільно і по невіданню, то самохітним мало б вважатися те, джерело чого – у самому діячі, свідомому тих обставин, за яких вчинок має місце. Навряд чи правильно вважати несамохітним те, що здійснюється з шалу чи через потяг (τα δια θυμόν ή επιθυμίαν). По-перше, тому, що тоді жодна інша жива істота, навіть дитина не буде чинити самохітно, а по-друге (είτα), виникає сумнів: чи то жоден вчинок через потяг і з шалу не буває самохітним, чи то прекрасні вчинки самохітні, а ганебні – несамохітні. Але хіба це не смішно, якщо причина у вчинку одна?» [3, с. 90].

Таким чином, вільна дія неможлива без розуміння прекрасного та блага як зовнішніх щодо людини джерел детермінації, які, втім, співпадають з її власним волінням. А воління формується на основі досвіду, насамперед соціального й рефлексивного. Отже, вибір для Аристотеля є визначальним щодо свободи. І в цьому сенсі він як метафізик може вважатися навіть послідовнішим, ніж Платон, адже вільний вибір неодмінно є свідомим. При цьому він відрізняється від потягу, бажання чи авторитету, адже є результатом когнітивної діяльності. Таким чином, вільна діяльність можлива за умови свідомого здійснення вибору, який скеровує в напрямку досягнення свідомо обраних цілей, які тлумачаться як цінність і благо

принагідно до цієї людини та її ситуації, її розташування в системі зовнішніх детермінацій як такої частини системи, що має власний волевияв і свободу дії. Соболев О. стверджує, що Стагірит пов'язує свободу «з ментальним рішенням, що ґрунтується на розумі, мовній практиці суспільного життя, доброчесностях та має цільову спонуку до найвищого блага – щасливого життя. Відмінною від полісного життя як сфери свободи є приватна сфера, що обмежувалася сім'єю або домашнім господарством. Саме приватна сфера для античних греків була виміром несвободи, нерівності, підпорядкування, закритості, примусу та детермінованості» [133, с. 84]. Важко погодитися з інтерпретацією приватності як простору несвободи в античному полісі, оскільки, наприклад, за А. Боннармом чи П. Адо, саме приватне життя стимулювало політичну активність і культуротворчий потенціал античного полісу [1].

Цікаво, що, за Аристотелем, свобода передбачає альтернативу, тобто агент дії повинен мати можливість відмовитися від неї. Лише за такої умови вона вільна. І хоча Стагірит і не вживає терміну «свобода вибору», але використовує поняття добровільність, усвідомлений вибір (самохітний), рішення, і таким чином свобода, за ним, постає вищою, ніж традиційні чесноти, які мають функціонал обмеження дії, вона може бути і негативною, і позитивною, передбачати відмову від правильної поведінки та суджень і від доброчесності, якщо таким є воління людини.

І. Берлін у своїх знаменитих есе про свободу практично продовжує хід думки Стагірита, обґрунтовуючи позитивну й негативну свободу: перша є свободою здійснення обраної поведінки та способу життя, свобода здійснення спонтанної активності, переживання себе як частини цілого; друга фіксує невтручання інших акторів і когнітивних агентів у волевияв і діяльність суб'єкта свободи. Таким чином, негативна свобода – це індивідуальний вимір вільного опанування своєю поведінкою та життєсвітом, позитивна свобода – колективний формат здійснення вибору та діяльності, який, втім, суттєво відрізняється, наприклад, від концепції габітусу у П. Бурдьє тим, що передбачає усвідомлену діяльність. Розуміння свободи як певної діяльнісної автаркії у Аристотеля

І. Берлін співставляє з традицією трансцендентальної філософії, яка обґрунтовує людину як власну мету для самої себе, телеологічно: «Від цієї доктрини, як вона застосовується до індивідів, не надто далеко до концепції тих, хто як Кант, ототожнюють свободу насправді не з придушенням бажань, а з опором їм і контролем над ними. Я ототожнюю себе з контролером і уникаю рабства контрольованого. Я вільний, і то такою мірою, наскільки я автономний. /.../ Є Свобода – це слухняність, але «слухняність до закону, який ми призначаємо собі», а ніхто не спроможний поневолити сам себе. Гетерономія – це залежність від зовнішніх чинників, можливість стати іграшкою зовнішнього світу, що його я не спроможний цілковито контролювати і який *pro tanto* контролює й «поневолює» мене. Я вільний лише тією мірою, якою моя особа не «закута» у щось, що кориться силам, над якими я не маю влади; я не можу контролювати закони природи; моя вільна діяльність має, отже, *ex hypothesi*, підноситися над емпіричним світом причинності» [10, с. 195].

Можна сказати, що І. Берлін услід за Стагіритом підходить до вирішення парадоксу детермінованості людської відповідальності водночас зовнішніми і внутрішніми чинниками, тобто питання про те, чи може людина сама обрати себе і при цьому не бути поневоленою зовнішніми умовами, ідеями, силами, а з іншого – не спиратися лише на випадковість чи сваволю. Парадокс у тому, що питання, чи вільна свобода і чи є вільний вибір таким, що неодмінно передбачає самообмеження, є фундаментальним для всієї традиції етики Заходу. Аристотель намагається трансформувати платонівську тезу щодо свободи як автаркії блага через ствердження діяльнісного характеру свободи, яка завжди експлікується в певних чеснотах чи виборах. Але усвідомлюється як досконала мисленнєва автаркія. Отже, саме Аристотель долає примат долі, гераклітівського логосу, натурфілософського детермінізму принагідно до свободи волі, стверджуючи, що свобода є можливістю жити відповідно до своєї природи, бажань і волевияву. При цьому співвідношення детермінованості й спонтанності визначає відповідальність як неодмінну константу свободи волі та людської дії. Розум детермінує людську поведінку відмінним чином від того, як це роблять зовнішні

фактори, які є довільними та випадковими. Таким чином, ми констатуємо *телеологізм розуміння свободи волі* у Аристотеля, який, уводячи поняття мети, долає метафізичну статику платонівської теорії ейдосів, не відкидаючи її.

Слюсар В. М. стверджує: «По-іншому трактували проблему свободи людини в суспільстві епікурійці та стоїки. Їх ідеї ґрунтувалися на запитах соціального життя, які породжені конфліктом між особистістю та державою еліністичного типу, але ареною, на якій розігрувався конфлікт, постає індивідуальна поведінка та індивідуальна свідомість... Епікур, заперечуючи ідею Демокріта про причинну обумовленість усього сутнього, знаходив у самій природі умови для можливостей існування в поведінці людини свободи, котру він уже визначав як внутрішню (самочинну) самодетермінацію зовнішньої (примусової) свободи. Свобода, яка, будучи формою атомної субстанції, проявляється у волі, бажаннях та потребах людини і з самого початку містить у собі довільність. А тому мета самодіяльності індивіда полягає не у звільненні від об'єктивних законів, а в їх правильному пізнанні, у виявленні власних бажань, котрі й забезпечують форми й способи вільної самореалізації. Натомість у стоїцизмі визнається безумовне панування принципу необхідності, що ґрунтується на безумовному визнанні внутрішньої, духовної свободи як функції розуму та волі. Стоїки визнавали передумовою й шляхом до свободи тільки усвідомлене підкорення долі. При цьому слід зазначити, що до справжньої реалізації необхідності в індивідуальному життєвому шляху здатен лише мудрець, котрий вільний як саме божество, а його свобода є найвищим ступенем із можливо доступної для людини. Отже, соціальна детермінація самореалізації особистості визнається обома філософськими школами як необхідність, котра містить у собі свободу індивіда» [130].

Уточнимо, що еліністична філософія більше співвідносить свободу з внутрішньою свободою особистості, суб'єктивізує її, стверджуючи, що завдяки розуму та волі людина може протистояти долі як фатуму (стоїцизм, зокрема Хрисіпп); вивести сваволу за межі детермінізму завдяки її інтерпретації як довільної дії (Епікур); тлумачить свободу як противагу життєвому хаосу

афективним станам, тілесним і пристрасним поривам тощо, можливістю бачити себе належним до божественної волі і вільним через це (Сенека); розумінням пов'язаності моральної автономії та усвідомленості дії в понятті свободи (Плотін), теологічним тлумаченням свободи (Ямблїх і Прокл); як вище благо і водночас власний конструкт людської свідомості, мислення. Людина, усвідомлюючи свої прагнення, здійснює волевияв і діяльність у межах розуміння божественної передвизначеності і таким чином уподоблюється богу, досягаючи автономії як від внутрішньої, так і від зовнішньої детермінації (Епіктет).

Важко погодитися з тезою щодо того, що античні філософи «ще не знали поняття свободи волі. У Софокла Едип – не є винним. Його вчинки описуються словом «хамартія», що у давніх греків означало «не потрапити в ціль» і лише у апостола Павла стало значити власну відповідальність. Тобто те, що відбувалось з Едипом, знаходилося поза колом його відповідальності, – це була дія фатуму, долі. А сам він мав уособлювати страждання й викликати співчуття. У Платона й Аристотеля поняття свободи волі тільки починає виникати» [48]. Розрізняючи міфопоетичну побутову свідомість і філософський дискурс, який почали творити ще досократики, доречним буде припустити, що відсутність термінологічного словосполучення не означає відсутності рефлексивного аналізу змісту цих понять як на рівні філософської думки, так і на рівні здорового глузду та комунікативних наративів культури.

Якщо вважати, що християнська філософія загострює проблематику свободи волі в контексті догматів і насамперед концепції первородного гріха, акцентуючи проблему людського вибору, то слід вказати, що вона здійснює це в оперті на античну традицію. Інша справа, що християнське розуміння свободи є абсолютним стосовно Бога та обмеженим стосовно людини. Наприклад, Філон Олександрійський, розвиваючи ідеї піфагорейців Платона та стоїків, стверджує самодостатність Бога як причину його абсолютної свободи, в якій він є сутністю, причиною цієї сутності та рушійною силою розгортання цієї сутності. Але людина стає вільною завдяки своєму прийняттю Божої волі. Якщо душа за своєю природою християнка, за висловом Тертуліана, то це означає, що вона тягнеться

до Божої природи і через це досягає причетності до його свободи. Афористично можна стверджувати, що Бог говорить з нами мовою обставин, а ми відповідаємо йому мовою вчинків. Тобто Бог зумовлює наш вибір дії зовнішніми детермінаціями, а ми на основі дару свободи і розуміння (недарма друга іпостась трійці, Христос, є водночас логосом (λόγος) і сотером (σωτήρ), словом, законом і спасителем) здійснюємо вільний вибір добра як запоруку свого спасіння.

За Оригеном, свобода власне і відрізняє людей від усіх інших сутностей, оскільки лише люди можуть обирати між добром і злом. У Псевдодіонісія Ареопагіта людська діяльність є перманентним вибором як результатом споглядання творчої діяльності Бога: «Оскільки Божу діяльність споглядає розум, то, згідно з Діонісієм, відбувається усвідомлення того, що саме споглядається. Розум може мислити про все, що він споглядає в інтелектуальних інтуїціях, тобто й про Божу діяльність. Осмислення може бути різним залежно від філософської освіченості людини. Тож, згідно з Діонісієм, щоб мати інтелектуальну інтуїцію, необхідна підготовка, переважно моральна. А для того, щоб осмислювати побачене, необхідна ще й теоретична, філософська виучка. Себе автор Ареопагітик позиціонує саме як такого філософа, що не лише може здійснювати інтуїтивне споглядання Божої діяльності, а й вільно осмислює все, що споглядає. Це вчення про споглядання й осмислення Божої діяльності є ідеалізмом, ідеалістичною феноменологією діяльності Першопричини» [149, с. 114-115]. Таким чином, свобода людини є зверненням її до єдності всього, що існує, через долучення до Задуму, а отже, своєрідною феноменологією віри як вільного вибору.

Прийнято вважати, що повноформатне вчення про свободу, а не лише окремі згадки про неї чи ситуативні контекстуальні наближення до цього поняття в християнській традиції здійснює Аврелій Августин. Мурга Т. А., вивчаючи генезу концептуалізації цього поняття, в авраамічних релігіях (насамперед юдаїзм і похідне від нього християнство), вказує, що лексеми «дрор» (דָּרוֹר) і «херут» (חֵירוּת) на івриті позначають відповідно свободу для здійснення діяльності і свободу від перепон у здійсненні діяльності, а грецьке поняття свободи,

ефектерії (ἐλευθερία), споріднене за смыслом з латинським поняттям *libertas*, яке вже фіксує не лише необмеженість прав законом, але і приналежність прав людині за законом, насамперед прав розпоряджатися собою, діяти вільно зі своїм часом, власністю та діяльністю, якщо це не загрожує і не шкодить інтересам інших людей і спільноти: «У християнській проповіді відбувається своєрідний синтез давньогрецької «ἐλευθερία» з римською «*libertas*», переосмисленою під впливом національно-визвольних змагань євреїв у I столітті, юдейської «херут». Прийняття ідеології свободи дійсно стало однією з тих доленосних подій, які значною мірою визначили подальшу історію народу Ізраїлю. У свою чергу, християни сприйняли поняття «свобода», що зазнала у них, як ми побачимо, якісної метаморфози, з юдаїзму. Щоправда, в синоптичних Євангеліях ми майже не зустрічаємо слова «ἐλευθερία». Зате Євангеліє від Йоана проголошує «καὶ γνῶσεσθε τὴν ἀλήθειαν καὶ ἡ ἀλήθεια ἐλευθερώσει ὑμᾶς (і пізнаєте правду, і правда визволить вас)» (Йоан 8:32)... Але повне, цілісне вчення християнське вчення про свободу ми знаходимо в Посланнях апостола Павла, якого правомірно називають... апостолом свободи. В його епістолях більш ніж 30 разів використовується слово «ἐλευθερία», не кажучи про похідні від нього» [92, с. 63].

Зазначимо, що інтерпретація свободи в апостола Павла навряд чи може бути визнана безсумнівно лінійною для герменевтичного аналізу, оскільки сучасна біблеїстика в основних напрямках християнства, і насамперед у протестантській теології, наполягає на тому, що для аналізу текстів Святого Письма має бути взята до уваги так звана теорія ввічливості, яка акцентує ситуативне оточення акту мовлення та передачі інформації, стверджуючи, що мова та її контексти передбачають, крім традиційних екстралінгвістичних факторів, ще і соціальні контексти, пов'язані з комунікацією як взаємодією, грою й агоном, а не виключно трансляцією інформації. Ця теорія наголошує на важливості усвідомлення того, що біблійні перформативи (що стосується не в останню чергу послань апостола Павла) обумовлюють необхідність реконструкції соціологічних контекстів Нового Заповіту або постструктуралістських підходів до риторики та теорії мовних актів, унаслідок



чого біблеїстика дещо відходить від реконструкції очевидного смислового контексту [236, с. 377-378].

Ідеться про те, що перформативна мова Біблії спирається на неповну відповідність перформативних дієслів повсякденним діям, які має описувати мова, що підкреслювали ще Д. Серль і Д. Остін. Тобто інтерпретація поняття свободи в апостола Павла відповідно до жанру епістоли та соціокультурного контексту цієї смислової взаємодії не передбачає прямого розуміння, більше того, перформативне мовлення Біблії створює окремий рівень герменевтичного аналізу. Тому, розуміючи, що ідеологічні та соціально-культурні контексти вживання понять «свобода», «вибір», «правда» в Біблії не конгруентні категоріальному філософського змісту цих понять і можуть бути розглянуті в доволі широкому діапазоні і як метафори, і як символічні конструкції, і як ситуативно визначений узус тощо. Також маємо зазначити, що можливість тлумачити поняття свободи принагідно до послання апостола Павла алегорично (наприклад, у Посланні галатам 4.21-31 Павло говорить: «*Natina estin allegoroumena*», вказуючи на іншомовлення) на практиці вказує на відмінність умовних модусів використання койне (еліністичний загальногрецький діалект) у філософських і теологічних текстах.

У контексті нашої теми це означає, що приставати на пряму інтерпретацію елефтерії як такої свободи, яка охоплює всі аспекти цього феномену, навряд чи доводиться. «Відбувається своєрідна інтеріоризація свободи: від вимог до зовнішнього звільнення християнство переходить до розуміння свободи як внутрішнього стану людини, яка постійно бореться з гріхом як джерелом зла і внутрішнього та зовнішнього рабства. Таке розуміння свободи є достатньо парадоксальним і суперечливим: Божественна напередвизначеність та іманентна гріховність не залишають людині жодного шансу для вільного вчинку, але при цьому людина може здобути свободу через віру, любов і надію. Розуміння свободи в посланнях апостола Павла і Євангелії Йоана стало засадничим в європейській культурі та, переживши перетворення реформаційного фаталізму та просвітницької секулярної апології, марксистського та нігілістичного

спотворення, посіло в модернізованому вигляді центральне місце в ієрархії загальнолюдських цінностей («Загальна декларація прав людини»)), – зазначає Т. А. Мурга [92, с. 67].

Аврелій Августин у своїх антипелагіанських текстах розрізняє *liberum arbitrium* (свобода вибору) як втрачений людиною після гріхопадіння вибір і малу та більшу свободу (*libertas minor* і *libertas major*), які відповідно фіксують стан людини після гріхопадіння та можливість обрати шлях добра після нього. Тобто, за Августином, втрата свободи означала неможливість вибору й фатальну її приреченість у світі як падолі слід і скорботи, який лежить у злі.

Варте уваги, на нашу думку, те, що коли ми розглядаємо проблематику свободи волі у контексті ранньохристиянського протистояння Афін та Єрусалима (в Тертуліановій традиції), жорстка опозиція рацію та віри, філософії та християнської доктрини набуває парадоксального змісту: антифілософічність віри потребує раціональних конструкцій для власного обґрунтування та філософської рефлексії, але вже на основі примату віри, що цілком відображено у славетній Августиновій формулі *crede, ut intelligas* (Tract. Ev. Jo., 29.6) (вірю, щоб розуміти), що у Ансельма набула форми *Credo ut intelligam*. Один з дослідників корпусу ідей і постаті Августина, послідовник Ж. Лакана А. Бадью використовує цю предикацію принагідно до Аврелія подібно до того, як це робив Лакан стосовно власного способу філософування, який вказує «негативно, на фундаментальний опір концептуальному поясненню та, позитивно, як позначення віри у свого роду невимовне, трансцендентне Значення, яке можна збагнути через активне віднімання *філософських* претензій на істину. Як сказав великий анти-філософ Паскаль: «Насміхатися або «відкидати філософію» означає бути справжнім філософом»... Для анти-філософа справжня цінність утримується на віддалі у чистій, «супра-філософській» події або вчинку... філософія повинна, так тісно, як це тільки можливо, входити в контакт із великими анти-філософами для того, щоб їх відкинути» [36, с. 48-49].

Таким чином, розуміння свободи перебуває на межі концептуалізації як формально-логічної операції та осмислення поняття як набуття

феноменологічного переживання свободи, власне, рефлексія на якомусь етапі постає контемпляцією, спогляданням. Саме християнські інтуїції свободи пов'язані з колізійністю воління душі та тіла, втраченої едемської свободи та вибором між фаталізованим злом і меншим злом через здатність завдяки Божій Благодаті опиратися гріху (що фіксує поняття більшої свободи у Аврелія) вказують на «мерехтливість» цього поняття, його символічну глибину, якої воно не мало в дискурсі античної класичної філософії.

Аврелій Августин у «Сповіді» говорить про множинні волі та вибір людини, який за самої своєї наявності вказує на відпадиння людини від Бога (що давало змогу сучасникам Аврелія звинувачувати його у фаталістичній інтерпретації свободи): «Зрештою, коли було б стільки протилежних натур, скільки й тих, що змагаються одна з одною, то вже було б і не дві волі, а багато. Коли хтось розмірковує, чи йти йому на сходи, чи до театру, вони кричать: «Ось дві волі – одна добра, яка веде туди, друга погана, бо веде деінде! Бо ж інакше звідки береться вагання?» Я вважаю, що обидві вони погані, і та, що веде до них, і та, що спрямовує до театру. А ті уявляють собі, що доброю є тільки та воля, яка веде до них. Що ж насправді? Припустимо, що хтось із нас вагається серед такої боротьби двох волей, чи йти до театру, чи до нашої Церкви, то й чи тоді вагатимуться щодо відповіді? Бо вони або визнають те, чого взагалі не хочуть визнати, тобто, що то добра воля веде до нашої Церкви, куди ходять ті, хто прив'язався до неї тайнами, які їм відкрилися, або ж припустять, що є дві злі натури, дві злі душі, які ведуть боротьбу в тій самій людині. І таким чином вони самі заперечать своє звичайне твердження, що одна натура добра, а друга зла. Або вони навернуться на шлях правди і більше не заперечуватимуть, що коли хтось розмірковує, то це одна душа хвилюється у самовільній грі суперечних волей» [121, с. 142-143]. Таким чином, колізія між свободою волі людини й благодаттю як провадженням волі провидіння фіксується в момент вибору, боротьби волей, за якої душа людини є простором суперечливих інтенцій, пояснень, бажань, поривів, надій тощо.

Отже, фідеїстична інтерпретація свободи волі передбачає потужні психоемоційну детермінацію волевияву та акту вибору як реалізації, здійснення певного варіанту реальності. Власне, людина постійно обирає наступну себе, але робить це у структурованому просторі формально-логічного дискурсу, а в напруженому зусиллі віри. «В одному з останніх своїх творів – «Про благодать та вільний вибір (*«De gratia et libero arbitrio»*), написаному у 427 – 428 роках, він прямо протиставляє впевненості у свободі волі віру у всемогутність Божої благодаті: «Коли захищаєш свободу волі, то здається, що заперечуєш благодать Божу, а коли стверджуєш благодать, то здається, що скасовуєш свободу»... Августин врешті-решт схиляється до другої альтернативи цієї дилеми: він стверджує, що спасіння людини практично не залежить від її власних зусиль, а свобода волі, залишки якої існують і після гріхопадіння, призводить без божественного втручання лише до гріха», – зазначає Т. А. Мурга [92, с. 76].

На нашу думку, візія протиставлення свободи волі та безумовної відповідальності як дилеми розуму й віри засвідчує не лише діалектичний потенціал розвитку цих філософем у подальшій філософській традиції Заходу, а і на те, що саме поняття свободи волі вказує на парадоксальність людської природи, яка розкривається саме через усвідомлення свободи в розумі та здійснення акту вибору у вірі. Можливо, такий екзистенційний вимір людської свободи, який поєднує сфери когнітивного й емоційно-чуттєвого імпліцитно зафіксовано вже у згаданій дилемі, яка під таким кутом зору є не жорстким вибором одного чи іншого, а таким способом людської дії, який її конститує як вільну навіть за відсутності волі, про що власне свідчить сама аргументація Аврелія Августина.

Поцюрко М. стверджує, що «епоха Античності констатує наявність вищої долі (фатуму) поряд із самоствердженням розумної, свободної особистості. Середньовічне християнство стоїть перед трагічною Августиною дилемою: або визнання свободи волі і безумовної відповідальності (на що вказує розум) або ж повне підкорення Божественній волі та благодаті (на що вказує віра). Реформація ж проголошує відречення від свободи на користь Божественній

Благодаті з чого логічно слідує фаталізм. Епоха Відродження, прагнучи встановити нові рамки, робить акцент на автономії людини, її свободі, поряд з тим не піддаючи сумніву існування Творця, якого розуміють в дусі пантеїзму. Народжується європейська особистість, яка необтяжена нічим, окрім різноманітності власних мотивів. У зв'язку з цим, перспективою даного дослідження є подальший порівняльний аналіз думок про свободу людини та її співвідношення із Божественним призначенням у філософській думці доби Відродження» [103]. Зауважимо, що ці констатації за всієї своєї чіткості дещо схематизують концепт свободи якраз у тому сенсі, наскільки він є філософемою. Усвідомлення і переживання свободи і суб'єктивна рефлексія щодо вибору супроводжують людину протягом всього її життя, оскільки надають їй можливість самопозиціонування в реальності, онтологізують її стосовно всіх видів і сфер її активності. Тому філософема свободи є центром фундаментальної колізії між людиною і світом, індивідуальним і колективним, людиною і спільнотою, а отже, ніколи не є чимось таким, що можливо визначити остаточно та увібгати у певну мисленнєву схему чи дискурсивну практику. Наразі можлива доволі парадоксальна аналогія між принципом китайської філософської картини світу дао та поняттям свободи в західній традиції, оскільки вони подібним чином регулюють людське самоусвідомлення, самоосмислення й поведінку, лише дао робить це деперсоніфіковано та не в межах детермінацій, а філософема свободи є належною до аксіології й телеології [75].

## **1.2. Метафізика свободи: онтологічні та епістемічні підстави вибору**

Проблематика метафізики свободи є складною не через очевидне та необхідне її доповнення різноманітним праксисом на культурному, соціальному та навіть повсякденно-побутовому рівнях, а насамперед через визначальний парадокс кореляції між теоретичними конструктами нашого розуму, які формують філософську картину світу та самоусвідомлення людини як когнітивного агента та соціального актора і носія культури й зовнішніми

детермінантами наших потреб, бажань і відповідно діяльності, поведінки. Новочасова традиція та німецька класична філософія сформували корпус ідей, які умовно можуть бути позначені як метафізика свободи. Наприклад, розглядаючи радикальне тлумачення Спінозою, яке бачить природу людини як таку, що передбачає свободу завдяки раціональності й мисленню та уможливорює вибір, то постає питання щодо зовнішніх детермінацій цієї природи. Критикуючи Декартів дуалізм між *res cogitas* та *res extensa*, Спіноза певною мірою розвиває Августинову тезу про боротьбу волінь, пропонуючи у 5 частині «Етики» з промовистою назвою «Могутність розуму, або Свобода людини» аксіому: «Якщо в одному і тому ж суб'єкті будуть збуджені дві протилежні дії, то повинна буде неодмінно відбутися зміна або в обох або тільки в одному, поки вони перестануть бути протилежними.

II. Сила дії визначається силою її причини, оскільки сутність її пояснюється або визначається сутністю самої причини. Ця аксіома впливає із тези 7 частини 3» [135]. Практично стверджуючи свободу в апеляції до розуму, лише як внутрішню здатність самоосмислення свого становища як фундаментальної окремості, Спіноза декларує можливість генерації інтелектом коректних і адекватних уявлень про реальність як можливість раціонального відкриття некоректних і неадекватних уявлень. Цікаво, що у вступі до 5 частини «Етики» філософ, випереджаючи сучасні нейрофізіологію та нейрофілософію (саме тому у своїх лекціях про поведінку людини Р. Сапольські посилається на Спінозу, а не на Декарта [203]), практично описує діяльність мозку згідно із сучасними уявленнями, за якими мозок «сканує» реальність, постійно співставляючи потокові дані рецепції реальності з наявним досвідом і уявленнями, контролюючи їх взаємовідповідність.

Загальноприйнята теза про те, що Спіноза як «визвольник духу» (Л. Феєрбах) є захисником автономії розуму як умови свободи духу, з чого випливає тотожність істинної свободи та необхідності і навпаки, проблематизується в частину концепту істинної свободи знаним дослідником В. Гусевим: «...в метафізичному визначенні субстанції як «вільної речі» свобода

постає як різновид необхідності, а саме, як внутрішня необхідність речі. Вона протиставляється Спінозою зовнішній необхідності або примусу. На противагу примусу (примушеній необхідності) він уводить поняття «вільної необхідності» і лише останню вважає істинною. /.../ Вільною в цьому розумінні, є лише субстанція або Бог, або природа в цілому, оскільки тільки вони не мають зовнішньої причини. Бог діє цілком вільно, оскільки не знає примусу, хоча й у відповідності зі своєю природою. Решта речей, в тому числі й людина, що підлягає зовнішній детермінації, не підходить під визначення вільною речі і не знає свободи. Прикметно, що метафізичну проблему співвідношення свободи і необхідності у нього заступає проблема співвідношення двох видів необхідності» [43, с. 31].

Таким чином, спінозівський тріумф раціональної свободи як усвідомлення необхідності та його пантеїзм можуть бути витлумачені як капітуляція людини як частини цілого щодо системи законів природи, саме тому Спіноза в «Етиці» зі співчуттям згадує стоїчну традицію. Навіть Бог, за Спінозою, узгоджує своє творіння з вічною природою як стоїчним логосом, що цілком протистоїть Декартовому пафосу свободи як першочергового принципу буття.

Р. Декарт виходить з того, що свобода знаходиться за межами необхідності, тому людина і може бути вільною, тому вона може долати природний детермінізм як істота, належна до духу та така, що може мислити. Спіноза ж, долаючи Декартів дуалізм, антиномію духу та природи, свободи й необхідності, саме мислення розглядає «як ідеальний вимір вічного й незмінного порядку цієї природи» [43, с. 32]. Отже, мораль, етика, аксіологія, телеологія людського світу не є реальними в природному сенсі й існують лише в мисленні, тому людині марно ремствувати до Бога щодо своїх негараздів. Спінозівський підхід не є дегуманізуючим, але він у принципі позбавляє людину будь-якого недетермінованого ззовні активізму, тобто людська свобода як усвідомлена або вільна необхідність не натхненна мораллю або духом, вона є результатом констатації наявного статус кво і його прийняття, що має забезпечувати

інтелектуальну любов до Бога як дуже сильну емоцію, подібну до ейфорійного переживання піднесення та навіть радості.

На нашу думку, втім, спінозівська радість в інтелектуальній любові до Бога через прийняття чітко відформатованих уявлень про свободу вельми далека від сакральної радості як нумінозного переживання єдності та спілкування з Богом у любові саме через свою підкреслену раціональність і відстороненість. Практично Спіноза пропонує мислену свободу як існування в ідеальному світі абсолютної субстанції, що може бути співставленим з притаманними елліністичній традиції філософськими атракціями втечі від реальності в простір власного розуму через інтелектуальний контроль у стоїків, чи то метафорою саду як відокремленої інкапсульованої у невідому вільної реальності. Звісно, Спіноза не ототожнює Бога з природою в повному сенсі, але і такому разі, зауважує В. Гусєв, відкривається перспектива «більш глибокого розуміння свободи. ...як може гола, жорстка необхідність природи, по суті її логіко-математичний образ бути предметом любові, викликати у людини високі духовні емоції. Чи не є це натяком на те, що шлях до свободи пролягає через подолання спінозівського натуралізму?» [43, с. 33].

Сучасний іспанський дослідник Е. Коста стверджує, що можливе логічне подолання парадоксу свободи й необхідності як внутрішньої та зовнішньої детермінації людського мислення та діяльності для спінозівських створеної та твірної природи (*natura naturans* і *natura naturata*) і поєднання метафізичної візії свободи з етичними та епістемологічними вимірами людської діяльності [166]. Зауважимо, що спінозівська інтерпретація філософії свободи не передбачає, на нашу думку, виходу за межі природних детермінації людського воління, тому спінозівське подолання декартівського дуалізму не тільки не є вирішенням психофізичної проблеми, але і є підставою для радикального фізикалізму та жорсткого компатибілізму в етиці, філософії свідомості, нейрофілософії, філософській антропології. Саме тому, на нашу думку, позиція Декарта щодо свободи справила потужний вплив не лише на кантівську трансцендентальну філософію, але і на формування феноменологічного методу та постання цього



проекту й парадигми у XX ст., тоді як спінозівський підхід передбачає відчуження від людини її власного життєсвіту, фреймуючи свободу вільним вибором і узгодженням зовнішніх і внутрішніх детермінацій, що стало суголосним для сучасної нейрофілософії у контексті її бурхливого розвитку в останню чверть XX ст.

Якщо екстраполювати спінозівську візію на сучасні тенденції віртуалізації культури, трансформації життєвих форм, цифровізації соціальної комунікації, пошуків філософською антропологією форматів майбутнього нашого виду, то вона парадоксальним чином вкладається в умовну конфігурацію взаємодії людського світу та ІШ, якщо останній розглянути як «цифрове божество», яке агрегує наші бажання й потреби, фіксуючи та задовольняючи їх відповідно до психосоматичних детермінацій свідомості й діяльності людини.

Ми співставляємо метафізику свободи у Спінози й Декарта, порушуючи хронологію та умовну логіку наступності історії ідей, починаючи зі Спінози саме тому, що його позиція виглядає більшою мірою закритою, ніж інтуїції Декарта. Саме прагнення Спінози до геометричного формату побудови дискурсу, до фіналізації думки в дискурсі свідчить не лише про його системне філософське мислення, але і про визначальну, на наш погляд, проблему – питання відповідальності людини, яке Спіноза практично знімає (в гегелівському сенсі) через діалектику зовнішньої та внутрішньої необхідності. З картезіанської свободи починається звільнення людини, формується нова система координат її самоусвідомлення: «...перетворивши суб'єкт, мисляче Я на головний предмет метафізики, картезіанська філософія і властиву йому свободу підносить до рівня центральної метафізичної проблеми. Свобода духу, так само як і необхідність природи, однаковою мірою важливі для Декарта» [43, с. 28]. Тому ми стверджуємо, що відмінність між метафізикою свободи у Спінози та тлумаченням цього поняття у Декарта засвідчує не лише дистинкцію між розумом і волею, але і свідчить про те, що в поєднанні вони і забезпечують свободу воління й вибору, адже розум є носієм вроджених ідей як можливості

інтуїтивного пізнання, а воля фіксує творчий потенціал людини, здатність воліти як долученість до Божого задуму та пов'язаності з Богом людської душі.

У цьому сенсі розум і воля є супервентними, тобто позначають різні класи ознак, зв'язок яких функціонує таким чином, що один клас не може змінитися поза тим, щоб змінився інший. При цьому той клас, який скеровує напрям змін, є супервентним, а той клас, який змінюється відповідно до цього напрямку, є субвентним чи базовим. Таким чином ми пропонуємо *співвідношення розуму та волі у концептуалізації свободи розглядати як супервентне і таке, що визначається через ознаки рефлексивності, транзитивності та несиметричності*. Навіть поза розглядом редуктивних і функціональних пояснень відношень супервентності, тобто їх типології, можна стверджувати, що інтуїтивний метафізичний підхід до свободи передбачає зв'язок зовнішніх натуралістичних детермінацій і етичної дескрипції реальності, феноменального суб'єктивного досвіду, ноєматичних процесів свідомості як детермінацій внутрішніх. Тобто питання можна поставити так: чи передбачає натуралістичний опис діяльності людини та її автодескрипція етичне розуміння й екзистенційне переживання концептів, які фіксують екзистенціали, зокрема свободи? Як констатує Т. Макферсон, і аналітична, й інтуїтивна метафізика виходять з тези, що «якщо дві метафізично можливі сутності схожі в усіх базових аспектах, то вони схожі в усіх етичних аспектах» [210], що своєю чергою проблематизує істини інтуїтивної метафізики як істини аналітичні (наразі вживаємо це поняття в контексті кантівської дистинкції аналітичних і синтетичних суджень). Назагал супервентність принагідно до співвідношення волі й розуму у розгортанні людської свободи дозволяє продемонструвати діалектичних зв'язок між теоретичною рефлексією як підставою метафізики суб'єкта та волінням як концептуалізацією об'єктивних детермінацій діяльності й поведінки.

Р. Декарт у славетному другому розмислі пише: «Я є, я існую – це достовірно, але як довго? Стільки, скільки я мислю, бо, можливо, я перестав би нараз бути або існувати, якби перестав мислити. Тепер я не припускаю нічого, що не є неодмінно істинним; власне кажучи, я тільки річ, яка мислить, тобто

розум, або інтелект, або глузд, — значення цих термінів досі мені було невідоме. Отже, я істинна, справді існуюча річ, але яка ця річ? Річ мисляча, як я вже сказав. Що ще? Я напружу всю свою уяву в намаганні з'ясувати, чи я не щось іще. Я зовсім не поєднання членів, що називається людським тілом. Я не всепроникне розріджене повітря, що пронизало все тіло; я не вітер, не подих, не пара, ніщо з усього того, що я міг би вигадати або уявити, бо припустив, що все це ніщо, і, не змінюючи цього положення, вважаю, що я надалі достовірний і що я – дещо.... Отож, що я таке? Річ, яка мислить? А що таке річ, яка мислить? Це річ, яка сумнівається, пізнає, стверджує, заперечує, бажає або не бажає, а також уявляє й відчуває. Звісно, це не так і мало, якщо все це властиве моїй природі. А чому б і ні? /.../ Адже те, що я сам сумніваюсь, розумію й бажаю настільки очевидно, що не виникає жодної потреби щось пояснювати. Я цілком певно здатен уявляти, бо хоча (як я вже припускав) може трапитись, що уявлені мною речі нереальні, здатність уявляти й надалі зберігається в мені, залишаючись частиною мого мислення. І, нарешті, я той самий, хто відчуває, тобто сприймає й пізнає речі немов через органи чуття, адже я справді бачу світло, чую шум і відчуваю тепло. Мені можуть зауважити, що ці реалії несправжні, а я сплю. Нехай, і все-таки достовірне принаймні те, що мені здається, начебто я бачу, чую або зігріваюсь; це, власне, те, що я називаю відчуттям, а взате в такому точному розумінні – не що інше, як мислення. Тож я ясніше й виразніше, ніж доти, починаю пізнавати, який я» [46, с. 29-30].

Стверджуючи автономію розуму, Декарт практично обґрунтовує безмежність інтелігібельної свободи, яка виходить за межі будь-яких зовнішніх обумовлень, а як діяльність – за межі природної детермінації. Поки людина мислить, вона вільна, що викликає яскравий філософський подив у платонівсько-аристотелівському розуміння цього екзистенціалу і суголосне нумінозному захвату перед божественним у релігійній свідомості. Видається очевидним, що тлумачення Декартової свободи як радості є більш коректним, ніж у випадку спінозівської інтелектуальної любові до Бога, оскільки, за Спінозою, у людини відсутній вибір, а емоційна афектація є лише підсолоджуючою пігулкою для

прийняття необхідності, тоді як декартівська рефлексія наближається як за ступенем емоційного впливу самої стилістики дискурсу, так і за його глибиною до найвищих вірців дискурсу античної класики текстів Платона й Аристотеля.

На цьому ми акцентуємо увагу з тієї причини, що сучасна метафізика свободи у світі, що стрімко змінюється, соціокультурна динаміка якого парадоксально стає дестабілізуючим і дегуманізуючим фактором, а поняття прогресу не просто підважене, але дезавуйоване, потребує, на наш погляд, виразно гуманістичного, навіть антропоцентричного смислового наповнення. У цьому сенсі опозиція Спінози й Декарта видається вірцевим випадком діаметрально протилежних інтерпретацій поняття свободи, опертих на раціональність як ознаку та розум як сутність і природу людини.

О. Хома, коментуючи тлумачення свободи та волі у Декарта, зауважує, що «ситуації ясного сприйняття, особливо в моральній царині, згідно з Декартом, є нечисленними, оскільки інтелект може подати ясні ідеї значно меншої кількості об'єктів, ніж здатна охопити воля. Отже, сама наявність помилок у судженнях... фактично означає, що воля все ж інколи самотійно прагне нових об'єктів. /.../ Якщо ясного пізнання немає, вона може линути до будь-чого. /.../ Декарт... стверджував, що волі властива самодетермінація у всіх випадках, навіть тоді, коли «вельми очевидна підстава» схиляється до певної дії, воля може чинити інакше» [147, с. 338-339]. Таким чином, людині притаманна свобода вибору завдяки волінню, яке експлікує розум як свідоме, тобто повною мірою суб'єктивне, причому суб'єктивне в гіпотетичному масштабі Фіхтевого абсолютного суб'єкта. Ідеться не про соліпсизм чи релігійну беркліанську позицію стосовно формату самонтологізації Я в рефлексії, сприйнятті чи дискурсі, а швидше про те, що розум розмежовує речі як окремі в акті воління, яке у цьому контексті співставне з інтенціональністю свідомості.

Ж.-П. Сартр, інтерпретуючи позицію Декарта як дотичну до власного обґрунтування екзистенції як безосновного начала, стверджував: «Декарт, будучи насамперед метафізиком, підходить до речей з іншого боку: його первинний досвід – це не досвід свободи творення «ex nihilo», а насамперед досвід

автономної думки, яка власними силами відкриває розумові відносини між такими сутностями, які вже існують. ....зрештою пов'язують волю з актом судження.

І це природно, оскільки в ейфорії розуміння завжди є і радість від свідомості нашої відповідальності за істини, що відкриваються... Звернувши пильну увагу на самого себе, я також можу переконатися, що розуміння – це не автоматичний результат процесу навчання, що джерело його – єдино моя готовність зосередитися, моя напруга, мій твердий намір не відволікатися і не поспішати, нарешті весь мій розум в цілому, виключаючи будь-які зовнішні впливи. Саме така первинна інтуїція Декарта: він, як ніхто інший, зрозумів, що навіть у найпростішу розумову операцію залучається вся наша думка – думка автономна і яка в кожному своєму акті вважає себе повністю і безумовно незалежною.

Але цей досвід автономності не збігається, як було зазначено, з досвідом продуктивності. Адже думка завжди спрямована на певний предмет: вона осягає об'єктивні співвідношення сутностей, структури, взаємозв'язок, коротше кажучи, встановлений порядок відносин» [224, с. 185]. Зауважимо Сартрове акцентування «ейфорії розуміння», «радісті усвідомлення», «відповідальності за істини», що вказує на автономність розумної волі, яка стверджує розум як первинну причину самого себе, в чому він перестає бути ознакою чи інструментом, а постає як сутність, простір розгортання людського світу, смисловий життєсвіт життєвих форм (Е. Гуссерль). Отже, свобода є способом уточнення інтенційованості розуму та волі, конусом світла, який вихоплює речі з темряви, розширюючи світ свого джерела, тобто розуму.

Сартрова концепція свідомості безповоротно пов'язана з проектом свободи. Це відношення можна зрозуміти з огляду на два елементи проекту Сартра: його відмова від картезіанської, кантіанської та гусерліанської концепцій свідомості і діалектика присутності-відсутності буття та небуття. Звертаючись до Декарта, Канта та Гуссерля, можемо визначити Сартрову концепцію свідомості як радикального розриву, з якого Сартр розвиває свій проект свободи. Сартр

повертається до питання про те, чи є его просто свідомістю чи простором свідомості. Для Декарта его *cogito*, як відправна точка думки, розкриває безсумнівний об'єкт его, систему координат такої думки, як трансцендентність, що передує досвіду. Хоча Кант не вважає *cogito* здатним породжувати метафізичні достовірності, ця картезіанська трансцендентність набуває форми апперцептивного формального принципу об'єднання, за допомогою якого его створює значущий світ досвіду, об'єднуючи свої сприйняття відповідно до категорій людського розуміння.

Для Сартра его як простір свідомості, як сама свідомість або як мозок, є глибоко проблематизованим через його неспроможність визнати різницю між рефлексією та спонтанністю. Лише на рівні рефлексії его могло виникнути, таким чином постаючи як акт. Спонтанність описує рівень феноменологічної свідомості; щось більш фундаментальне, ніж рефлексивне его. Таким чином, Сартр розвиває чотири відчуття его як Я, які не можуть бути просто зведені до одного: Я існує як щось не просторово-часове, а трансцендентально існуюче в тому, що Я виходить за рамки свідомості; Я існує як щось, що можна спостерігати та заповнювати лише інтуїцією, наприклад, об'єкт, який можна сприймати лише з одного боку за раз; Я – це те, що може виникнути лише на цьому рівні рефлексії; і Я є чимось, що піддається феноменологічній редукції (*epoché*), не як свідомість, а як щось, що може бути піддане редукції, що пориває з «природним ставленням». Таким чином, людська екзистенція як перцептивний і рефлексивний прояв самості укорінена у свободі, тому що остання її уможливлює.

Цікаво, що відома спінозівська метафора падаючого каменя як аналогії людського перебування в світі посутнім чином вплинула на екзистенціальне філософування, адже зафіксувала парадоксальність свободи як необумовленості та свободи як неминучості. Теза про приреченість людини на свободу у Сартра набула особливо іронічного звучання під час студентських заворушень у Парижі у 1969 р., коли студенти Сорбонни виносили на свої гасла пропозицію розстріляти Сартра та тезу про те, що структури не виходять на вулиці.

У світі Спінози свобода людини субстанціонально відсутня і є лише проявом детермінованих потреб і бажань, що генерує ілюзію свободи. Але оскільки ілюзія не може бути причиною, то і свобода не може бути вільною причиною, а є лише причиною необхідною – камінь не знає, чому і навіщо він падає. Тож чи робить людину вільною бажання осмислювати причини та цілі своєї присутності у світі? За Декартом, безумовно так, тому що самоусвідомлена воля є безумовною і свобода виходить за межі необхідності. За Спінозою, безумовно ні, оскільки і Бог в ученні Спінози – безособова абсолютна необхідність. Він деперсоніфікований. На відміну від християнського особистого Бога. Христа сотера, який любить людина, тому що така його природа і має своє особисте ставлення до мене, бог Спінози цього не може. Він незмінний і нерухомий. Однак людина може змінити своє ставлення до Бога. Найкраще і напростіше ставлення до Бога – це відношення необхідності. Це відношення спрямоване на розуміння обумовленості та необхідності всього в світі, який є еманациєю Бога. Тут Спіноза досить близький до неоплатонізму. Не менш важливо сказати про любов до Бога, яка є інтелектуальною. Ідея самого Бога є його причиною. Цим супроводжується насолода Бога своєю нескінченною досконалістю. Така насолода пов'язана з любов'ю Бога до самого себе. Простіше сказати так: Бог любить самого себе нескінченною пізнавальною любов'ю. Людська душа також нескінченна. Вона є виразом Бога. Якщо душа людини буде любити і пізнавати Бога, то таким чином виражатиметься любов Бога до самого себе. І так само душа споглядатиме саме себе. Любов і пізнання Бога є наближенням до нього. Оскільки Бог єдино вільний, то наближення до нього є наближенням до свободи.

Отже, камінь у вільному падінні може лише афективно наближатися до недоступної йому повноти розуміння, культивуючи любов до непізнаваного Бога як неоплатонічного божества, деперсоніфікованого абсолюту, що підозріло нагадує психологічний афект залежності поневоленого від поневолювача, який традиційно зветься стокгольмським синдромом. Таким чином, людська несвобода є абсолютною, але людина може полюбити необхідність відповідно до

відомої латинської ідіоми *amor fati*, що є близьким до позиції стоїків і що пафосно звеличить у своїх працях філософський візіонер Ф. Ніцше. Або може торкнутися свободи через богопізнання, яке є привідкриттям богу власної душі та розуму через інтелектуальну любов, що дозволить Богові споглядати самого себе через свій задум. Бачимо, що така позиція оперта на інтуїції неоплатоніків і патристики, зокрема Оригена, та стала вихідною для гегелівської концепції генези абсолютного духу з абсолютної ідеї.

Але при цьому у XXI ст. такий підхід суголосний нонантропоцентричним підходам трансгуманізму, кластеру антикореляціоністських філософій і виглядає контрпродуктивним для відповіді на виклики загрозливих дегуманізуючих тенденцій сучасної цивілізації. На нашу думку, сучасна людина і сучасна філософія не можуть собі дозволити розглядати філософему свободи інструментально чи моноаспектно принагідно до певного виду діяльності й активності, адже за таких умов губить сам зміст поняття свободи і вона відпочатку тлумачиться як механістична та не пов'язана зі сферою людського духу.

Це неминуче провокує також зміщення смислового поля від родової загальності людини до індивідуально-екзистенційної тотальності, тематизує індивідуально-особистісні прояви людського буття, як зауважує І. Голубович, розглядаючи агапелогічний підхід до онтології соціального, який у візії дослідниці цілком суголосний нашому баченню свободи як феномену, що постає на межі між індивідуальним та соціальним: «Агапічне/койнонічне співбуття – це гармонія, людяність, творчість, пріоритет духовності, цілісність. Але ж цілісність... може опинитися у ситуації симуляції (і, нажаль, в реальному емпіричному історичному бутті часто-густо опиняється). Цілісність перетворюється на тотальність. А далі ця симуляція, ця псевдоморфоза (О. Шпенглер) ототожнюється в людській уяві і свідомості з істинною цілісністю» [37, с. 31].

Дослідниця апелює до поняття агапе, яке ще з античної традиції пов'язане не лише із семантикою еросу, але і соціальної справедливості, яка необхідно



передбачає концептуалізацію свободи в соціальному просторі як визначення меж між Я і Ти, меж людської окремості та соціальної цілісності. Зазначимо, що любов/агапе, тлумачена як вибір (взаємодії, спілкування, відношення, володіння, самопожертви тощо) позірно видається колізійною щодо філософеми й екзистенціалу свободи, адже нібито обмежує її. Але насправді істинна любов лише і може вважатися істинною екзистенцією, а отже, і свободою не в онтичних залежностях і детермінаціях, а в онтологічному вимірі.

Шаповал В. М. стверджує: «Сьогодні порушені найважливіші природні баланси, все гостріше постають глобальні екологічні проблеми, людство впритул підійшло до прірви, яка розділяє життя і смерть. Однією з причин становища, що склалося, є саме ідея свободи. З точки зору фундаментальних законів буття свобода не повинна бути самоціллю людини, як не є самоціллю й породження нових смислів. Більш важливим є питанням виживання і стійкого розвитку індивіда і роду людського. Свобода, одним з призначень якої є регуляція стосунків між людьми у соціумі та породження нових смислів, – це засіб. До свободи та смислів можна ставитись по-різному: можна вважати, що вони є, або що їх немає. Якщо індивід житиме так, немовби він є вільним, і неначебто він здатний породжувати нові смисли, то таких індивід у змозі продовжувати своє існування і добиватися позитивних цілей. Протилежна альтернатива означатиме втрату сенсу життя і шлях до самогубства. Так само, людству у цілому, для того, щоб продовжити своє існування, доцільніше вважати себе вільним, аніж невольним, швидше – здатним породжувати нові сенси, ніж таким, у кого ця здатність втрачена. Лише у цьому випадку подальший поступальний розвиток індивіда і людського роду буде можливим» [151, с. 67]. Практично це означає можливість відмови від свободи за спінозівським лекалом і прийняття позірно конструктивної та евристичної позиції «життя, ніби ти вільний» та інструментальне тлумачення свободи, що, на нашу думку, якраз і є чи не головною загрозою для гуманістично скерованого філософського дискурсу модусів існування, форматів ідентичності та самоусвідомлення. Маємо на увазі, що людство потребує не нової глобалізованої громадянської релігії,

антропоцентричної за змістом, а збереження й опір дискредитації гуманістичних підстав людського життєсвіту поза будь-якими конфігураціями смислових чи соціальних симулякрів, чи то ще одного спектаклю у «суспільстві спектаклю» (Гі Дебор). Тим більше це видається можливим у сучасній ситуації, коли ідеологічна детермінованість масової свідомості та колективної уяви перманентно посилюється завдяки тенденції цифровізації та цифровим інструментам медіапростору й цифрової соціальної комунікації. За таких умов позірна віддаленість метафізики свободи від, наприклад, політичних чи культурних реалій видається або ілюзією масової свідомості на побутовому рівні рецепції реальності (навіть не на рівні кантівського етапу розсудку), або свідомо впроваджуваним у масову свідомість наративом чи дискурсивною практикою, які виступають елементами формування громадської opinio та колективної уяви. Власне кажучи, метафізика свободи є чи не єдиним раціональним запобіжником тотального превалювання постправди, пропаганди та маніпулятивних механізмів сучасного медіапростору та соціальної комунікації.

Сучасний учений зазначає, що за умови ідеологічної детермінованості метафізики складається ситуація, коли сама раціональність виступає простором маніпуляції, оскільки ніяк не пов'язана ані з гетерономними системами цінностей, ані з реальністю людського життєсвіту. Це є «непереборні труднощі, з якими стикається фундаментальна свобода волі, якщо припустити, що світ дійсно має приховані метафізичні установки сучасних ідеологій. Сучасні ідеології не можуть задовольнити принцип правильних уявлень про особисту свободу, оскільки комунізм і нацизм не допускають вільного волевиявлення, на основі якого можна було б побудувати діючу теорію відповідальності. З іншого боку, лібералізм передбачає постулювання надто сильного автопричинного чинника та сильної морально-етичної відповідальності, що не може добре поєднуватися з натуралістичною системою світу» [41]. Отже, звернення до джерел, до підстав формування парадигмальних моделей розуміння та інтерпретації співвідношення розуму, волі, вибору та відповідальності вказує, наприклад, що сучасні політичні моделі аналізу свободи (зокрема притаманний

республіканському аналізу політичної свободи підхід до неї як до заперечення домінування, тобто негативної свободи в термінології І. Берліна та похідної від нього традиції).

Інша сучасна дослідниця Гелен Стюард назагал стверджує, що компатибілізм та інкомпатибілізм в етиці і філософській антропології є інверсією давньої бінарної опозиції філософем свободи та детермінізму у світі, який стрімко змінюється [232]. Вона виходить з того, що традиційні етичні політичні та правничі підходи до проблеми свободи волі і пов'язані з ними дискусії щодо моральної відповідальності людини, а також обґрунтування права політичних і соціальних інституцій на регулятивні функції щодо свободи волі у XXI ст. є недостатніми, оскільки питання онтології та метафізики замовчуються і перебувають у тіні: «Чому можна подумати, що в самій ідеї дії містяться структури, які не сумісні з думкою у тому, що дії є детермінованими подіями? Моя основна думка була проста – ми розглядаємо дії та діяльність тварин, на відміну від подій, що відбуваються у неживих об'єктах, як такі, що мають своїм кінцевим джерелом агента дії у невідповідний для неагентів дії спосіб» [233, с. 2]. Дослідниця якраз розглядає відношення супервентності у випадках детермінації від зовнішньої до внутрішньої свободи та навпаки – від внутрішньої до зовнішньої, як вектори думки та дії зверху донизу та знизу догори, причому включно не лише з людським світом, але і з систематикою біоти та предметної реальності назагал.

Г. Стюард, розглядаючи метафізику свободи, зокрема піддає критиці когнітивістський підхід Дж. Серля, викладені в його книзі «Свобода та нейробіологія. Роздуми про свободу волі, мову та політичну владу» [227]. У цій книзі автор проблематизує можливість свободи волі в контексті сучасної нейробіології. Він починає з пояснення зв'язку між людською реальністю та більш фундаментальною реальністю, описаною фізикою та хімією. Потім пропонує нейробіологічне вирішення проблеми, демонструючи, як різні концепції свободи волі мають різні наслідки для нейробіології свідомості, що в контексті нашої теми видається вельми показовим, адже Серль практично

стверджує, що спосіб концептуалізації свободи обумовлює не лише теоретичне конструювання філософської картини світу, але і людську діяльність, поведінку в царині інтерпретацій наукових даних, що може означати превалювання семіотичного коду в дескрипції реальності над фактуальністю предметного світу, тобто довільність інтерпретації даних нейрофізіології в межах нейрофілософських підходів до неї. Серль стверджує, що свідомість і раціональність є вирішальними для нашого існування і що вони є результатом біологічної еволюції нашого виду.

Дослідниця, критикуючи Серля, також відкидає позицію А. Меле [212], яка полягає в тому, що на рівні об'єктивної реальності відсутня відмінність між вибором А та вибором Б, якщо вибір фізично не детермінований. Тому, за Меле, вільний вибір зводиться до випадковості, що означає заперечення індетермінізму в його радикальному варіанті, згідно з яким агент дії може вважати, «що кожна його думка та дія є частиною детерміністичного причинно-наслідкового ланцюга, що тягнеться аж до великого вибуху» [212, с. 99]. У цьому сенсі критика Г. Стюард позиції Меле полягає в тому, що непослідовність лібертаріанського підходу до метафізики свободи полягає в спробі поєднання позицій компатибілізму та інкомпатибілізму. Тому йдеться про їхні різноманітні варіанти – більш чи менш строгі.

Внесок Г. Стюард полягає в тому, що, розглядаючи ідею про те, що окремі суб'єкти породжують фізичні причинно-наслідкові наслідки (іншими словами, починають дії), вона відкидає всі ті інтерпретації ідеї, які намагаються підвести її під детерміністську або квазидетерміністську перспективу [234]. Дослідниця зазначає, що причини викликають дії, якщо слово «причина» вживається нечітко; але подальший детерміністський крок, який прирівнює причини до станів мозку, які викликають інші стани мозку, не може бути прийнятий, оскільки агент зникає в такому описі. Таким чином, вона стверджує точку зору, що дія та детермінізм не можуть бути поєднані, і наполягає на тому, що дія – це процес вищого рівня, який діє вище рівня детермінованої фізичної причини та наслідку.

Таким чином, дослідниця, включаючи до розгляду метафізики свободи тваринний світ, проблематизує відмінність між вільною поведінкою та механістичним прийняттям рішень на основі інстинктів: якщо організм складний, то алгоритм прийняття рішень і здійснення дії буде настільки значущим, що матиме сенс прийняти пояснювальну структуру, яка використовує концепцію волі. При цьому вона відкидає механістичний детермінізм. Справді, очевидно, що метафізика свободи волі виходить далеко за межі візії реальності, яку фіксує мисленнєвий експеримент «демона Лапласа». Тому пропозиції Г. Стюард розглянути вектори скерування причинного зв'язку зверху донизу і навпаки видаються евристичними в тому сенсі, що сутності вищого рівня, тобто складніші сутності (наприклад, тварини чи люди) можуть викликати події та процеси, що відбуваються у сфері сутностей нижчого рівня (наприклад, хімічні речовини та електричні струми в мозку). Детерміністи-редукціоністи стверджують, що все можна описати на рівні частинок і полів. Натомість сучасне теоретичне розуміння вимагає використання різних типів і рівнів пояснення. Таким чином, у біології організми розглядаються як ієрархічно організовані, причому ієрархія висхідна від клітин до тканин, органів, систем (зорової, травної тощо) і, нарешті, до агентів – тобто до всього організму. Вищі рівні не можна звести до нижчих, і є можливість для причинного зв'язку зверху вниз – тобто для волі.

За таких умов метафізика свободи стає філософським підґрунтям для, наприклад, багатоманітного спектру екологічних рухів і доктрин, біоцентричного та біосферного аналізу тощо. Бачимо, що метафізика свободи може бути розглянута значно ширше, ніж лише принагідно до вибору, до суб'єктивних підстав свободи, що також проблематизує наше розуміння природної причинності і насамкінець фундаментального принципу детермінізму. Розрізняючи схематично суб'єктивну сферу як сферу свободи та об'єктивну сферу як сферу детермінації, ми приходимо до розуміння, що свобода притаманна всьому живому, адже зовнішня детермінованість природними законами є включеністю у причинно-наслідковий ланцюжок як процедурну

послідовність подій. Це в підсумку приведе нас до фаталізму на кшталт Августинового. Але суб'єктивна сфера, яка конститується семіотичними кодами, зокрема мови й культури, з необхідністю має символічний характер. Саме тому свобода, як і свідомість, розум, екзистенціали, воління, інтенціональність є репрезентаціями сфери духу і тому повною мірою не можуть бути екстериоризовані.

Таким чином, реальність свободи є символічною реальністю людської смілогенерації, яку вона екстраполює на універсум, результатом чого на рівні дескрипції постають навіть закони природи й науковий образ світу. Наприклад, книга, знайдена на безлюдному острові, без жодної присутності людей і ознак людської цивілізації є символічним доведенням присутності людини. Подібним чином кантівська антиномія свободи засвідчує, окрім ціннісної та етичної нейтральності механізмів свідомості, ще і парадоксальну можливість застосувати до філософії свободи логічну структуру Ансельмового онтологічного доведення існування Бога, адже саме вживання та розуміння цього концепту засвідчує його наявність через можливість вибору і неможливість елімінації. У цьому сенсі, цілком за Сартром, люди справді приречені на свободу.

Сучасний релігійний філософ стверджує: «Акт створення теорії включав багато внутрішніх подій, але фактична публікація теорії є лише частиною «послідовності подій». Може здатися, що перехід від механічного світогляду до організового світогляду стане певним прогресом. Однак помилково вважати, що дерева, людські тіла чи гнізда термітників у будь-якому випадку «вільні». Свободу не можна знайти «десь». Дії дерев, людських тіл і термітників вказують на існування інтелекту, активну реакцію на умови навколишнього середовища тощо, але лише символічно. Досить жахливо, що світ, який ми бачимо навколо, може бути тільки символом духовного і вільного.

До існування Бога-Отця, Бога-Творця, Бога-любителя є Велика Тайна, і Велика Тайна бере участь у Свободі. Велика таємниця Ungrund Якоба Беме полягає в тому, чому природа Бога ніколи не може бути повністю пізнана. Бог-Логос є Особою, і його можна відчутти та пізнати. Божество Майстера Екхарта

абсолютно незбагненне й непізнаване. Це безпричинне джерело свободи, і все живе пов'язане з Ungrund. «Людина не є часткою чи окремою частиною світу, вона втілює в собі всю таємницю і розгадку світу». Ось чому жодна Особа ніколи не може бути повністю пізнана – ні для себе, ні для інших людей, ні для Бога. Бог також не знає Себе повністю» [165].

Назагал парадоксальна суголосність секулярної та фідеїстичної метафізики свободи, що визначалася як притаманна для XX ст., «розмови про складність, яка не надається до редукції, часто були прологом до введення релігійних уявлень про духів чи інших надприродних істот» [219]. Наприклад, у випадку метафізичної системи Дж. Е. Мак-Таггарта, що дозволяє припустити, що це звернення до релігійних моделей конструювання метафізичних конструкцій є не капітуляцією розуму перед недоступними для нього завданнями і не хитрістю розуму, яка, за Кантом, є способом мислення обмежених людей, а швидше гегелівським варіантом тлумачення опосередковуючої діяльності суб'єкта, який дозволяє взаємодіяти об'єктам відповідно до їхньої природи, досягає своєї цілі, ніби безпосередньо не втручаючись у цей процес взаємодії. Подібно до цього Бог звільняє людську діяльність, не обмежуючи їхнього бажань, пристрастей, потреб, виборів, але досягає своєї мети в результуючій цих опосередкованих впливів.

Якщо розглянути під цим кутом зору метафізику свободи, то вона постає як застосування філософського дискурсу, який фіксує мисленнєві конструкти як своєрідний канон, інструмент для визначення людиною реальності та свого місця у ній, своєрідного «калібрування» реальності під людину, хоча б з метою досягнення нехай не остаточного, але розуміння універсальних масштабів і контекстів своєї діяльності. Зрозуміло, що такий підхід орієнтує нас на філософську антропологію, яка, як відомо, спирається на досвід, на відміну від кантівського проєкту трансцендентального суб'єкта, який ґрунтований на апріорних засадах розуму. Це дозволяє нам припустити, що *фідеїстична оптика метафізики свободи є інструментом переходу від однієї парадигми до іншої*, своєрідним лімінальним знаряддям розуму.

Під цим кутом зору було б доречним звернення до кантівського поняття антропономії, щодо якого відомий кантознавець В. Козловський зазначає: «...антропономія розглядає людини як «автономного розумного суб'єкта», що конститує загальний правовий порядок, унормований стан речей, який обмежує егоїзм усіх, забезпечуючи при цьому свободу кожного» [72, с. 139]. Дослідник стверджує, що трансцендентальний суб'єкт через свою раціональність унормовує як свою власну діяльність, так і діяльність спільнот з досягнення свободи (за Кантом, республіка є оптимальною формою суспільності та державно-правового устрою і забезпечує не лише свободу, але і рух до створення всесвітньої громадянської республіки (cosmopolitismus)). «Антропономія передбачає розуміння людини як істоти, що здатна покладати правила, закони громадського буття, спираючись на нормативно-конститутивний розум, його апріорні принципи, які вможливають людське існування «по той бік» емпіричних обставин, що завжди тяжіють до історичної зумовленості та природної залежності від зовнішніх чинників. Однак, попри свою апріорність, антропономічна модель не охоплює всіх вимірів інтелігібельної природи людини, оскільки стосується лише однієї риси – законодавчо-нормотворчої діяльності людського розуму, яка має на меті унормувати спільне людське буття, причому таким чином, щоб витворені розумом норми та правила громадсько-політичного життя не знищили найвагомішу засаду існування людини – її персональну свободу. Для Канта концепт свободи відігравав центральну роль у його філософії, як теоретичній, так і практичній, і це варто пам'ятати, коли йдеться про силу трансцендентального суб'єкта», – стверджує дослідник [72, с. 135-136].

Під кутом зору нашого дослідження важливий саме той момент, що антропономічна модель не вичерпує всього потенціалу інтелігібельної природи людини, позаяк унормовує спільне людське буття на засадах свободи, тобто має переважно соціальний характер. Але ця соціальність передбачає не лише феноменальний, але і ноуменальний виміри, адже людське пізнання скероване в безмір непізнаного і навіть непізнаваного, що також уможливлюється свободою через принцип свободи.



Сучасний дослідник метафізики свободи Тед Хондеріх стверджує: «Детермінізм або для феноменального світу, індетермінізм у ноуменальному світі. Цей метафізичний компатибілізм, який повністю суперечить звичайному чи земному компатибілізму, здається мені безнадійним. Так здавалося багатьом філософам. Розрізнення між двома світами, звичайно, можливе, і воно має низку філософських версій, деякі з них менш метафізичні, ніж у Канта. Але, здається, немає жодної надії помістити індетермінізм і свободу в значній мірі лише в одному з них, і, звичайно, немає надії повністю вилучити їх із досвідченого світу. У будь-якому випадку, оскільки те, що є невизначеним і вільним, повинно в певному сенсі з'явитися в обох світах, неможливо помітити, що протиріччя фактично виникло. Чи можна уявити, що якась така радикальна філософська ідея, як кантівська, може мати кращу надію впоратися з уявною суперечністю – між детермінізмом і відчуттям, як ті, хто прив'язаний до ідеї походження? Зокрема, щоб підійти до суті, чи можна уявити, що ми можемо за допомогою певної ідеї зберігати певні установки, близькі до установок, пов'язаних із походженням – зберігати ці установки без звернення до походження та послідовно з детермінізмом?» [191, с. 150].

Запитування дослідника цілком логічне, якщо прийняти позицію детермінізму. Практично він стверджує, що філософеми вибору, відповідальності, сваволі, які визначає розуміння свободи волі, принципово не може бути коректно співставлене з фізичною реальністю, яку дескриптивно описують науки, і тому є непослідовним. Тобто він заперечує, що дія може бути здійснена в результаті свідомого вибору, без попередньої фізичної причини. Він стверджує, що будь-яке рішення насправді є подією або серією подій у нейронних шляхах мозку людини і що всі такі події вбудовані в фізичні причинно-наслідкові послідовності.

Тут ми бачимо, як давня проблема свободи волі повертається до фокусу уваги завдяки прогресу нейронауки. Технологія сканування мозку, наприклад, різко прогресувала за останні роки, і завдяки функціональній магнітно-резонансній томографії ми тепер можемо спостерігати за різнокольоровими

сканами, які виявляють зміну моделей електричної активності у функціонуючому мозку, коли його власник думає та робить вибір. Дослідник висновує: мозок обумовлений біохімічно, і його функціонування залежить від електричного струму. Хімічні речовини та електричні струми фіксують детерміновані причинно-наслідкових зв'язки: будь-яка подія є частиною ланцюга фізичних причин і наслідків, який невблаганно розгортається, поки подія не відбудеться. Тож уявлення про те, що свідомий агент має на вибір здатність ініціювати подію в мозку, вільну від попередніх фізичних причинних обмежень, не узгоджується з розумінням дослідником того, як влаштований світ – розуміння, за його словами, узгоджується з науковим світоглядом. Таким чином дослідник є детерміністом, а не лібертаріанцем. Лібертаріанці (наразі вживаємо цей термін поза контекстом соціально-економічної доктрини лібертаріанства) вважають, що свобода волі є очевидним фактом, а детерміністи стверджують, що свобода волі є ілюзією.

Співставляючи погляди Т. Хондеріха та Г. Стюард, бачимо, наскільки широкою за проблематикою (від соціальних і політичних до економіки та нейрофізіології й інших біологічних наук) є сучасна полеміка стосовно ефективності метафізики свободи та її інтерпретацій сучасною цивілізацією. Прикметно, що соціальні й політичні інтерпретації свободи волі за постановня нових моделей роботи з інформацією, інформаційних суспільств формують підстави для нової метафізики свободи.

Відомий прихильник детермінізму в царині свободи С. Пінкер стверджує, що інформація як структура мала б зменшувати кількість ентропії згідно з другим законом термодинаміки як ступінь невпорядкованості універсуму, що мало б також відображатися і на наших уявленнях про нього, нашій науковій дескрипції реальності, образів світу. Але парадоксальним чином експоненціальне збільшення кількості інформації може збільшувати і ступінь хаосу в людському світі, що стосується соціальної, соціально-політичної, економічної, культурної сфер, медіапростору, механізмів соціальної комунікації тощо. Це з необхідністю ставить питання про трансформацію метафізики свободи: «Фундаментальне відкриття теоретичної нейробіології XX ст. полягає в тому, що мережі нейронів

не лише здатні зберігати інформацію – вони ще й трансформують її так, що це пояснює розумність мозку. Два вхідні нейрони може бути з'єднано з вихідним нейроном у такий спосіб, щоб їхні схеми стимулів відповідали логічним рішенням, як-от ТА, АБО і НЕ, чи статистичному рішення, що залежить від вагомості вхідних доказів. Це дає нейронним мережам силу брати участь в обробці інформації чи обчисленнях. За умови, що мережа, створена з цих логіко-статистичних ланцюгів, достатньо велика (а з мільярдами нейронів у мозку для неї вистачає місця), мозок може виконувати розрахунки складних функцій, а це передумова для появи інтелекту. Мозок може трансформувати інформацію про світ, яку отримує від органів чуття так, що вона відображає закони, що керують світом» [98, с. 35].

Цікаво, що такий підхід легітимізує уявлення про детермінізм як про інтелігібельні продукти нашого мислення, що в контексті глобалізації та цифровізації процесів обміну інформацією та інформаційної діяльності, життєвих форм людини, пов'язаних з інформацією (а таких переважна більшість, включно з усіма соціальними), означає формування епохою мереж та цифровізації нових візій метафізики свободи. З огляду на те, що «мережева революція набагато швидша і географічно ширша, ніж хвиля революцій, яку здійняв німецький друкарський верстат» [143, с. 441], а також той факт, що надзвичайно велика частина людства отримала доступ до інтернету за значно коротший відтинок часу, ніж той, який знадобився, щоб 84% населення світу стало письменними» [143, с. 441]. Тому видається евристичним з'ясування ролі феномену акрасії, згаданого ще в платонівському «Протагорі» та дослідженому Аристотелем у «Нікомаховій етиці».

Акрасія – це феномен, який позначає схильність людини діяти всупереч власним судженням і намірам, що виглядає прямим запереченням доцільності й раціональності, тобто вибір неправильної дії замість правильної й бажаної. У контексті метафізики свободи у цифровому вимірі людського життєсвіту, зростання хаосу цілком може бути представлена як результат цифрової акрасії, яка характеризує *homo digitalis* – цифрову людину, і може бути розглянута як

реакція людини на інформаційний вибух, примусові та маніпулятивні механізми медіапростору, зокрема технології постправди та ін.

За Д. Девідсоном [167], акрасія спричинюється неспроможністю людини протистояти власній імпульсивності, тоді як Аристотель уважав, що її причиною є пристрастність як причина нерозумної поведінки або слабкість воління як неспроможність здійснити розумну поведінку за повного розуміння раціонального способу дій. У сучасному світі акрасія на рівні атрактора постає практично регулятивом макроекономічних моделей, адже маніпулятивні впливи на людину наразі значно розширили світ потенціал і функціонал завдяки цифровим інструментам, що з необхідністю ставить питання про те, звужують чи розширюють межі людської свободи інформаційні соціальні взаємодії, цифровізація тіла культури та віртуалізація людської діяльності. Зокрема, феномени політичного популізму та кризи наукової експертизи, на нашу думку, тісно пов'язані з трансформаціями метафізики свободи у XXI ст., оскільки вони є варіантами бунту проти розуму, який, як відомо, за Кантом, є фундаментальною підставою людської свободи.

Сучасний дослідник Фред Дрекке наголошує на тому, що транзитивність причинно-наслідкового зв'язку призводить до того, що причини наших ментальних станів, екзистенціалів, бажань можуть бути такими, що не надаються до контролю, простеження й осмислення. Це призводить до можливості механістичної інтерпретації людської свободи як необхідності, але вже за наявності між стимулом і реакцією не розуму як опосередковуючої ланки, а умовного ірраціонального генератора випадкових дій свідомості, інакше кажучи – хаосу: тому навмисна поведінка зазвичай (або завжди) є такою, що людину спричиняють до дії фактори, щодо яких вона не має контролю. Однак це позбавляє навмисну поведінку та, імовірно, також добровільну дію – її самостійності [173].

Таким чином, неспроможність опанувати інформаційний континуум у межах ефективної картини світу може призводити до обґрунтування своєрідного «цифрового фаталізму», «божественного рандому» (класичним прикладом є

філософський меседж франшизи «Матриця» (1999-2023) братів Вачовськи) цілком співмірний з припущенням про те, що моделі роботи з інформацією визначаються у сфері гуманітарного знання через взаємозв'язок людських когніцій та дискурсивних практик, які формують дескрипцію реальності на основі семіотичного коду мови: «Цифрові гуманітарні науки привносять не тільки нове розуміння, але й раніше не задані гуманітарні питання» [12, с. 337]. Одним з таких питань, на нашу думку, безумовно є новітня метафізика свободи та волі як вільного вибору.

Сучасний філософ зазначає, що метафізика свободи принагідно до буття в сучасному світі парадоксально повертає собі теологічний вимір: «Чи світ схожий на лабіринт, у якому ми блукаємо, більше, ніж фіксований курс, визначений заздалегідь? Якщо так, то свобода має бути складовою Буття і цінуватися Богом у його власному житті. Свобода не обов'язково призводить до сваволі та беззаконня. Ми почали із запитання, чи людська воля, яка дає свободу фіксувати те, що інакше залишалося б невизначеним, є винятком у природному порядку, чи свобода може належати самому Буттю. Кант, звичайно, відповідає, що ми ніколи не дізнаємося, але цей результат походить від метафізики, яку він конструює, а не стільки від неможливості існування структури інакше, ніж необхідно. Аналіз Канта обмежується явищами, якими вони постають перед ним, і, звісно, інші можливі світи ніколи не з'являються в просторі та часі, окрім як конструкції нашої уяви. Але хіба людська уява не досягнула чогось справжнього?» [229].

Отже, буття, як воно нам дане у досвіді та конструйоване в мисленні, не характеризується повною та досконалою свободою, тому що сам цей концепт є конструктором. Наше перебування в природі як світі об'єктів, пов'язаних принципом детермінізму, і неспроможність людей скористатися наявними у них виборами, роблять можливим те, що люди не усвідомлюють, що свобода є головним атрибутом самого буття, у повній відповідності з Кантовою інтуїцією, опертою на метафізику свободи Декарта. Оскільки ми обмежуємо значення Буття спостережуваною структурою, то не бачимо, що сама Природа є результатом вибору з нескінченно ширшого діапазону можливих порядків. Таким чином,

питання про буття насправді полягає в тому, чи повинна метафізика брати своїм об'єктом усе, що можливо могло б існувати, а не просто те, що насправді виникло.

Якщо ми візьмемо найширший можливий діапазон об'єктів (усі можливі), щоб сформулювати Буття, наш конкретний порядок видається менш необхідним у своїй структурі, ніж фіксована Природа, якою ми її знаємо. Аспекти імпульсу та примхи у волі як джерела свободи часто змушували метафізиків прив'язувати Бога до необхідності, щоб уникнути того, що вони вважали свавіллям. Але прихильність може використовувати інтенсивність і пристрасть як спосіб відкривати альтернативи, а не закривати їх довільно. Ф. Зонтаг вважає, що нам потрібно розрізняти вольове зусилля, яке є звільняючим, а не примусом для інших. Якщо ми це зробимо, то саме буття може бути охарактеризовано певним ступенем випадковості й не потребуватиме незвільненої необхідності для забезпечення своєї послідовності. На думку мислителя, Бог може час від часу змінювати домінуючі якості у своїй власній природі, а Істота є саморегульованою та самопідтримуваною, але не захищеною від появи новизни. Емоція знайде свою основу в Богові та в самому Бутті, як тому, що підтримує послідовність під час змін, а не в необхідності.

Цікаво, що репрезентація метафізики свободи в англomовній та українській традиціях принагідно до творчості Р. Фроста та Л. Костенко також вказує на тяжіння до аналітичної рефлексії й афективної емоційної метафорики. Р. Фрост у хрестоматійному вірші «Непройдена дорога» («The Road Not Taken», 1915) практично показує рефлексивну процедуру прийняття рішення, де присутній і аналіз ситуації, і розгляд варіантів суб'єктом вибору за ознаками та за їх естетичною й емоційною привабливістю, і сумнів, і прийняття рішення, і жаль за втраченими можливостями, і розуміння того, що це рішення змінило життя суб'єкта:

Шляхи розбіглись у жовтий ліс

І вибач, я не йшов би двома,

І довго сам я стояв, як вріс,

І вниз дивився я аж до сліз  
 В підлісок, що їх далі сховав. /.../  
 Зітхнувши, згодом, скажу я всім,  
 Коли минуть чисельні роки:  
 «Шляхи розбіглись у лісі тім,  
 Обрав неходжений я ніким  
 І це – усе змінило, таки».  
 (Пер. В. Гречки)

Ліна Костенко інакше інтерпретує людську свободу: не як виключно усвідомлений вибір, зусилля інтелігібельного пізнання, але як поєднання раціонального з дологічним і довербальним, що підкреслює сугестивна метафорика вірша:

А й правда, крилатим ґрунту не треба.  
 Землі немає, то буде небо.  
 Немає поля, то буде воля.  
 Немає пари, то будуть хмари.  
 В цьому, напевно, правда пташина...  
 А як же людина? А що ж людина?  
 Живе на землі. Сама не літає.  
 А крила має. А крила має!  
 («Крила», 1961)

Апеляція до поезії принагідно до метафізики зовсім не випадкова, адже власне метафізика може бути розглянута як поезія людського мислення і навіть її формально-логічний характер не обмежує творчого потенціалу, закладеного в ній, що переконливо продемонструвала ще антична доба. В антиметафізичну епоху, в добу «Бога після метафізики» (Дж. Мануссакіс) поезія в згорнутому, імпліцитному вигляді фіксує переживання людиною свободи й вибору, які метафізика має розгортати дискурсивно. Тому, можливо, слід бути уважними не лише до міждисциплінарного формату філософських досліджень, але і до філософського дискурсу, який повертає нас до стилістики Платонових діалогів як

вершини філософування, яке є діяльністю синкретичною, охоплюючи і рефлексію, і екзистування, і соматiku, і сферу соціального. Прикметно, що ХХ та ХХІ стт. дали нам зразки такого підходу (наприклад, стилістика постструктуралістів кінця ХХ ст. або сучасні спроби навіть не мультидисциплінарного, а в повному сенсі синкретичного розгляду філософських теорій через призму масової культури С. Жижека) [55]. Такий «погляд навскіс» (С. Жижек) міг би призвести до поширення, а отже, і привласнення масовою свідомістю концептуалізацій вибору й свободи не виключно у форматі академічного дискурсу. Тому ми пропонуємо до розгляду *маскультурну рецепцію концептуалізації свободи та вибору в метафізиці*, філософському дискурсі назагал як окремий аспект реконструкції та фіксації рефлексивного змісту цих концептуалізацій. Як афористично зазначає сучасний вчений, «бо сонце вже давно сіло, а Сова Мінерви ще не полетіла. Можливо, настав час визнати, що ми не можемо просто вибрати жити так, як хочемо. Воно вимагає обмежень, подобається нам це чи ні. Самообмеження свободи, не кажучи вже про обмеження свободи ззовні, не пропонує легкого шляху: воно розрізає не лише все, чого нас навчили, але й найжорсткіші історичні уроки останніх двох століть. Поставити під сумнів свободу – це поставити під сумнів увесь світ, у якому ми живемо» [205].

Отже, автономні та гетерономні фактори людської свободи у людському світі, який стрімко змінюється та трансформує навколишню реальність Umwelt'у (Я. Іксюль) як модусу рецепції й переживання реальності в опосередкований цифровий спосіб, постають як такі, що надають людському розуму умовного нового ступеня свободи – свободи створювати світи не лише в уяві чи в мистецькій творчості, дескриптивно чи візуально, але й моделювати їх, створювати їх послідовності, що може виводити людину за межі інформаційного поля як творця контенту. Це, з одного боку, підважує автономію людського розуму та релевантність створення людиною нового інформаційного контенту, але з іншого – підкреслює унікальність здатності людини до мислення не за аналогією, не у відповідності з досвідом. Розмежовуючи сфери філософської



антропології та трансцендентальної філософії, це також вказує на неунікненність метафізики свободи в сучасну цифрову епоху.

Жодні конспірологічні теорії, фундовані на остраху змін та інерційністю масової свідомості (як-от теорія мертвого інтернету [237]) неспроможні цілком осмислити результати комерціалізації споживання контенту на соціально-комунікативних платформах, стагнацію мережі людського спілкування поза цифровим опосередкуванням, втрати різноманітності контенту й дегуманізації інтернету та, як результат, переважаюче переживання неістинності, штучності, роз'єднаності й самотності, які, безумовно, нівелюють переживання свободи, оскільки свобода людини з необхідністю передбачає Іншого й Інших. Самотність людини серед безлічі цифрових профілів мережеских друзів і однодумців постає не лише як серйозна проблема соціальної психології, соціології та соціальної філософії, але і як маркер деонтологізації людини в цифровому просторі. Зрозуміло, що зарадити такій ситуації не в останню чергу може увага й рефокусування зосередженості на концептуалізації свободи та вибору, в тому числі й метафізичних.

Так, наприклад, соціальні мережі можуть виступити індикатором якості залученості користувачів у світоглядну проблематику, науковий чи філософський порядок денний включно з метафізичними концептуалізаціями свободи й вибору [215]. Саме тому людина як когнітивний агент, самовизначення якої конструює навколишню реальність у поняттях, отже метафізично, починаючи причинний ряд, за Кантом, діючи не детерміновано, сама є чинником детермінації реальності (включно із собою), масштаби якої можуть виходити за межі її розуміння. І це свідчить про те, що «свобода є центральною темою сучасної філософії» [201, с. 174].

У суперечці детермінізму й індетермінізму І. Кант, як відомо, тіснить знання, аби звільнити місце для віри. Цей зворот філософа конститує людську природу як таку, що цілком не надається до формально-логічного аналізу. Розумові так само притаманно вірити, як і знати. І хоча Кант розрізняє прагматичну віру розуму як випадкову, неприродну для спекулятивного розуму

та доктринальну віру, яка є аналогією теоретичного судження практичному, він спирається на моральну віру чистого розуму: «...теоретичний розум має властивість вірити, так само як і умовиводити, а постійне повернення до проблеми віри є ознакою того, що Кант змушений визнати в розумі присутність непояснюваного, орієнтацію на нього. Визнання чинності віри в межах чистого теоретичного розуму пояснюється не стільки діалектичною природою розуму, скільки приматом практичного розуму в архітектоніці чистого розуму взагалі. Тому віра розуму як загальне поняття критичної філософії є непояснюваною з точки зору спекулятивного розуму функцією розуму, що забезпечує активний зв'язок розуму й ідеї, теоретичних положень із мотивацією до втілення» [90, с. 5].

Таким чином, у контексті теми нашого дослідження розум, який оприявнює людську природу як джерело свободи, має спиратися на моральну віру як гетерономну та водночас автономну детермінацію, що робить кантівську позицію стосовно детермінізму та індетермінізму унікальною: він не намагається узгодити ці позиції чи знайти компроміс. Філософ виводить людську свободу з її позірної несвободи, яку вона здатна осмислити. М. Мінаков зауважує: «...за синонім моральній вірі Кант обрав термін «віра розуму» (Vernunftsglaube) з атрибутами «природна» та «необхідна». Мета цієї віри отримує практичне значення завдяки існуванню Бога та іншого світу» [90, с. 6].

Бачимо, що кантівська позиція, обґрунтовуючи віру розуму, поєднує емпіричний досвід та фрейм апіорних форм чуттєвості, трансцендентне та формотворчу здатність людського розуму генерувати трансцендентальні ідеї, розум і розсудок, свободу й необхідність.

І. Кант у «Рефлексіях до «Критики чистого розуму»» пише: «Свобода є практично необхідне підставове поняття. Перше Необхідне є незбагненне, бо відсутня його підстава; перше Випадкове є також незбагненне, бо має бути якась підстава, що робила б [його] необхідним. Перше [годі збагнути], бо воно є необхідним, хоча й не має підстави; друге – бо воно є випадковим, хоча має підставу» [62, с. 300].

Сучасні спроби розглянути кантівську метафізику свободи як підставу для ствердження глобалістичних ідеологій, зокрема лібертаріанства [202], ґрунтовані на ситуативному тлумаченні етичної системи Канта, призводять до ситуації, коли метафізика свободи починає розглядатися як частина ідеології і таким чином тлумачиться суто інструментально й утилітарно, що переакцентує метафізику свободи з онтології на філософію політики, а отже, з прагнення до трансцендентних цінностей на соціально-легітимізовані форми поведінки, з блага на соціально належне: «Отже, у нас є основа (а) спільної людської гідності та основа (б) законів, які ставляться до людей з однаковою повагою. Аристотель або Ейнштейн можуть бути надрозумними, але розум не дає їм більшої частки людської гідності – і не дає жодної внутрішньої переваги в законі – у порівнянні з людиною середнього чи нижчого за середній інтелекту. Талановитих людей не варто вважати надлюдьми, бо сама здатність вчиняти етично надає людині гідність, а не будь-яке конкретне досягнення на цьому шляху.

Тепер ми починаємо розуміти, як етика Канта може привести до чогось схожого на лібертаріанство. Чи може певний базовий набір вимог, необхідних для того, щоби розглядати інших як мету саму по собі, а не просто як засіб досягнення конкретної мети, бути встановленим у законі з виключенням водночас усіх інших різновидів права? Такий режим (досить часто) може вимагати, щоби люди утримувалися від певних дій; інакше кажучи, вони повинні утримуватися від деяких форм поведінки, які передбачають ставлення до інших лише як до засобу для досягнення мети» [78].

Така інтерпретація принагідно до метафізики свободи, на нашу думку, є звуженням Кантової візії, адже сфера політичної та соціальної поведінки не вичерпує ані глибини етичного вчення філософа, ані онтологічно й епістемічного змісту його розуміння раціональності як підстави свободи. Також видаються недостатніми сучасні ноосферні підходи до проблеми людської свободи, які апелюють до «онтології нового типу раціональності», в основу якої покладені «інноваційні уявлення про цілісний космос, котрий органічно включає людину (тобто постає як «людинорозмірний космос» – ред.); у своєму складі цей

«людинокосмос» має об'єкти дійсності як історично розвинуті людинорозмірні системи, що володіють синергетичними властивостями», а також «антропометрична відкрита раціональність; вона, на відміну від закритої раціональності, відзначається відкритістю, рефлексивною експлікацією ціннісно-смыслових структур («рефлексивно-ціннісна відкритість» – ред.), що характеризується уважним і поважним ставленням до альтернативних картин світу, що виникають в інших культурних і світоглядних традиціях» [63, с. 12]. Такі підходи видаються сутнісно близькими до кластеру трансгуманістичних теорій і доктрин, позаяк інтерпретують людську свободу суто інструментально – як ознаку, предикацію, тип поведінки тощо.

З огляду на те, що спосіб конструювання дискурсу наразі є релевантним, то припустимо, що формально-логічна схематизація власне дискурсу свободи позбавляє його належності до трансцендентальної парадигми. Гнатюк Я. С., розрізняючи дефінітивну специфікацію та концептуальне конструювання як методологічні інструменти культурної предикації, вказує, що «в історикофілософській рефлексії послуговуються не лише дефінітивною специфікацією, а й концептуальним конструюванням. Концептуальне конструювання – це модернізована дефінітивна специфікація, складена не з одного дефінієндума і одного дефінієнса, поєднаних на основі лінійної схеми раціональності, а із серії дефінієндумів і серії дефінієнсів, які поєднуються між собою на основі мережевої схеми раціональності. Специфіку концептуального конструювання якнайкраще можна збагнути лише в порівнянні зі специфікою дефінітивної специфікації. Насамперед слід зазначити, що названі засоби постають методологічними інструментами трансцендентальної філософії. Цим вони подібні між собою. Однак дефінітивна специфікація вважається методологічним інструментом трансцендентальної філософії як системи онтології, а концептуальне конструювання – трансцендентальної філософії як системи гносеології. Цим вони відрізняються між собою» [35, с. 187-188].

Маємо на увазі, що кантівська метафізика свободи, «його конструкція на деструкцію» ґрунтується як на абстрактній аналітиці загальних понять і

принципів, так і на драматичній діалектиці, якою є кантівська критика антиномій традиційної метафізики. Після розчарування Кантом візіонером Сведенборгом, а також творчою рецепцією Г'юмового скептицизму «метафізика для Канта стала відчуженою, як «кохана, з якою посварився»» [31, с. 146]. І саме метафізика свободи стає для філософа підставою переконструювання метафізики.

### **Висновки до першого розділу**

Модус функціонування філософії свободи та пов'язаної з нею філософії вибору в античній культурній свідомості пропонуємо позначити як трансгресивний, тобто такий, що фіксує феномен переходу непрохідної межі між можливим і неможливим. У цьому сенсі термін некласичної філософії та синергетики цілком відображає модус функціонування свободи вибору як уявного конструкту картини світу та регулятива поведінки.

Показово, що гомерівські носії свободи формують ідеал естетичного як онтологізуючого фактора, який для некласичної філософії XX ст. стане чи не головним орієнтиром на шляху філософсько-антропологічних пошуків, адже естетичне визначає філософію еросу як рушійної сили будь-якої активності та дії в античній культурі. Ж. Батай, М. Бланшо, М. Фуко, Ж. Бодріяр, філософуючи щодо еросу та краси, які забезпечують трансгресію меж, власне використовують гомерівську модель, адже свобода як трансгресія межі актуалізується за умови окреслення нормативності як фреймування поведінки, за умови необхідності подолання соціального чи культурного табу. Таким чином, межа не зникає, але пересувається до безкінечності, що відбувається як на делезівському плані іманентності, так і на раціонально-дискурсивному рівні,

Пропонуємо доповнити прийнятий підхід щодо детермінованості концептуалізації свободи в класичній грецькій філософії політичними реаліями полісу, а також рабовласницьким підґрунтям політики, виробництва та культури, акцентуванням ідеального характеру згаданої концептуалізації, яка власне і уможлиблюється лише здатністю людини до споглядання ейдосів, до

умосяжного інтелігібельного спекулятивного конструювання реальності, яке своєю чергою зумовлює формати її поведінки, ідентичності та самоусвідомлення. Ми визначаємо цей аспект концептуалізації свободи як ейдетичний, тобто такий, що дозволяє конструювати абстрактні мисленнєві форми в опорі на повсякденний феноменальний досвід, адже саме грецька культура в пору свого розквіту породила філософську візію реальності як візію вільної людини, чого не зробили інші високі культури, навіть більш давні, як-от єгипетська, асиро-вавилонська, шумерська тощо.

За Аристотелем, свобода передбачає альтернативу, тобто агент дії повинен мати можливість відмовитися від неї. Лише за такої умови вона вільна. І хоча Стагірит і не вживає терміну «свобода вибору», але використовує поняття добровільність, усвідомлений вибір (самохітний), рішення, і таким чином свобода, за ним, постає вищою, ніж традиційні чесноти, які мають функціонал обмеження дії, вона може бути і негативною, і позитивною, передбачати відмову від правильної поведінки та суджень і від доброчесності, якщо таким є воління людини.

Аристотель долає примат долі, гераклітівського логосу, натурфілософського детермінізму принагідно до свободи волі, стверджуючи, що свобода є можливістю жити відповідно до своєї природи, бажань і волевияву. При цьому співвідношення детермінованості й спонтанності визначає відповідальність як неодмінну константу свободи волі та людської дії. Розум детермінує людську поведінку відмінним чином від того, як це роблять зовнішні фактори, які є довільними та випадковими. Таким чином, ми констатуємо телеологізм розуміння свободи волі у Аристотеля, який, уводячи поняття мети, долає метафізичну статику платонівської теорії ейдосів, не відкидаючи її.

Перформативна мова Біблії спирається на неповну відповідність перформативних дієслів повсякденним діям, які має описувати мова, що підкреслювали ще Д. Серль і Д. Остін. Інтерпретація поняття свободи в апостола Павла відповідно до жанру епістоли та соціокультурного контексту цієї

сміслової взаємодії не передбачає прямого розуміння, більше того, перформативне мовлення Біблії створює окремий рівень герменевтичного аналізу. Тому, розуміючи, що ідеологічні та соціально-культурні контексти вживання понять «свобода», «вибір», «правда» в Біблії не конгруентні категоріальному філософського змісту цих понять і можуть бути розглянуті в доволі широкому діапазоні і як метафори, і як символічні конструкції, і як ситуативно визначений узус тощо.

Таким чином, розуміння свободи перебуває на межі концептуалізації як формально-логічної операції та осмислення поняття як набуття феноменологічного переживання свободи, власне, рефлексія на якомусь етапі постає контемпляцією, спогляданням. Саме християнські інтуїції свободи пов'язані з колізійністю воління душі та тіла, втраченої едемської свободи та вибором між фаталізованим злом і меншим злом через здатність завдяки Божій Благодаті опиратися гріху (що фіксує поняття більшої свободи у Аврелія) вказують на «мерехтливість» цього поняття, його символічну глибину, якої воно не мало в дискурсі античної класичної філософії.

Фідеїстична інтерпретація свободи волі передбачає потужні психоемоційну детермінацію волевияву та акту вибору як реалізації, здійснення певного варіанту реальності. Власне, людина постійно обирає наступну себе, але робить це у структурованому просторі формально-логічного дискурсу, а в напруженому зусиллі віри.

На нашу думку, візія протиставлення свободи волі та безумовної відповідальності як дилеми розуму й віри засвідчує не лише діалектичний потенціал розвитку цих філософем у подальшій філософській традиції Заходу, а і на те, що саме поняття свободи волі вказує на парадоксальність людської природи, яка розкривається саме через усвідомлення свободи в розумі та здійснення акту вибору у вірі. Можливо, такий екзистенційний вимір людської свободи, який поєднує сфери когнітивного й емоційно-чуттєвого імпліцитно зафіксовано вже у згаданій дилемі, яка під таким кутом зору є не жорстким вибором одного чи іншого, а таким способом людської дії, який її конститує як

вільну навіть за відсутності волі, про що власне свідчить сама аргументація Аврелія Августина.

Ми співставляємо метафізику свободи у Спінози й Декарта, порушуючи хронологію та умовну логіку наступності історії ідей, починаючи зі Спінози саме тому, що його позиція виглядає більшою мірою закритою, ніж інтуїції Декарта. Саме прагнення Спінози до геометричного формату побудови дискурсу, до фіналізації думки в дискурсі свідчить не лише про його системне філософське мислення, але і про визначальну, на наш погляд, проблему – питання відповідальності людини, яке Спіноза практично знімає (в гегелівському сенсі) через діалектику зовнішньої та внутрішньої необхідності. З картезіанської свободи починається звільнення людини, формується нова система координат її самоусвідомлення

У цьому сенсі розум і воля є супервентними, тобто позначають різні класи ознак, зв'язок яких функціонує таким чином, що один клас не може змінитися поза тим, щоб змінився інший. При цьому той клас, який скеровує напрям змін, є супервентним, а той клас, який змінюється відповідно до цього напрямку, є субвентним чи базовим. Таким чином ми пропонуємо співвідношення розуму та волі у концептуалізації свободи розглядати як супервентне і таке, що визначається через ознаки рефлексивності, транзитивності та несиметричності. Навіть поза розглядом редуктивних і функціональних пояснень відношень супервентності, тобто їх типології, можна стверджувати, що інтуїтивний метафізичний підхід до свободи передбачає зв'язок зовнішніх натуралістичних детермінацій і етичної дескрипції реальності, феноменального суб'єктивного досвіду, номатичних процесів свідомості як детермінацій внутрішніх.

Сучасна людина і сучасна філософія не можуть собі дозволити розглядати філософему свободи інструментально чи моноаспектно принагідно до певного виду діяльності й активності, адже за таких умов губить сам зміст поняття свободи і вона відпочатку тлумачиться як механістична та не пов'язана зі сферою людського духу.



За таких умов позірна віддаленість метафізики свободи від, наприклад, політичних чи культурних реалій видається або ілюзією масової свідомості на побутовому рівні рецесії реальності (навіть не на рівні кантівського етапу розсудку), або свідомо впроваджуваним у масову свідомість наративом чи дискурсивною практикою, які виступають елементами формування громадської opinii та колективної уяви. Власне кажучи, метафізика свободи є чи не єдиним раціональним запобіжником тотального превалювання постправди, пропаганди та маніпулятивних механізмів сучасного медіапростору та соціальної комунікації.

Метафізика свободи стає філософським підґрунтям для, наприклад, багатоманітного спектру екологічних рухів і доктрин, біоцентричного та біосферного аналізу тощо. Бачимо, що метафізика свободи може бути розглянута значно ширше, ніж лише принагідно до вибору, до суб'єктивних підстав свободи, що також проблематизує наше розуміння природної причинності і насамкінець фундаментального принципу детермінізму. Розрізняючи схематично суб'єктивну сферу як сферу свободи та об'єктивну сферу як сферу детермінації, ми приходимо до розуміння, що свобода притаманна всьому живому, адже зовнішня детермінованість природними законами є включеністю у причинно-наслідковий ланцюжок як процедурну послідовність подій. Це в підсумку приведе нас до фаталізму на кшталт Августинового. Але суб'єктивна сфера, яка конституюється семіотичними кодами, зокрема мови й культури, з необхідністю має символічний характер. Саме тому свобода, як і свідомість, розум, екзистенціали, воління, інтенціональність є репрезентаціями сфери духу і тому повною мірою не можуть бути екстериоризовані. Це дозволяє припустити, що фідеїстична оптика метафізики свободи є інструментом переходу від однієї парадигми до іншої, своєрідним лімінальним знаряддям розуму.

Під кутом зору нашого дослідження важливий саме той момент, що антропономічна модель не вичерпує всього потенціалу інтелігібельної природи людини, позаяк унормовує спільне людське буття на засадах свободи, тобто має переважно соціальний характер. Але ця соціальність передбачає не лише

феноменальний, але і ноуменальний виміри, адже людське пізнання скероване в безмір непізнаного і навіть непізнаваного, що також уможлиблюється свободою через принцип свободи.

Пропонуємо до розгляду маскультурну рецепцію концептуалізації свободи та вибору в метафізиці, філософському дискурсі назагал як окремий аспект реконструкції та фіксації рефлексивного змісту цих концептуалізацій.

## **Розділ 2. СВОБОДА ВИБОРУ В СУБ'ЄКТИВНОМУ ВИМІРІ: ДЕТЕРМІНАНТИ ВИЗНАЧЕННЯ ТА ПРОСТІР ФУНКЦІОНУВАННЯ**

Концептуалізація понять свободи та вибору очевидно передбачає розгляд суб'єктивного й об'єктивного вимірів здійснення та визначення. Слід зазначити, що філософія XX ст. за всієї уваги до філософії свободи не дала відповіді ані на питання щодо превалювання здійснення над визначенням чи навпаки, що не лише розмежовує феноменологічний та метафізичний підходи, теорію та практику, але і ставить питання щодо простору здійснення людської свободи як людського життєсвіту та умов її дескрипції. Проблема в тому, що кореляція між суб'єктивними й об'єктивними детермінантами визначення свободи та окреслення простору її функціонування засвідчує можливість аспектного, однобічного її тлумачення принагідно до специфікації окремих соціальних наук чи наук про суспільство, що суттєво ускладнює формалізацію смислового комплексу концепту свободи, концептуалізацію цього феномену в універсальній візії. Навіть традиційна дилема детермінізму й індетермінізму у XX ст. і першій чверті XXI ст. формує власні горизонти смислів у філософії науки, філософській антропології, соціальній, політичній філософії, філософії права, соціології та політології. Тому коли йдеться про суб'єктивні й об'єктивні виміри концептуалізації свободи, слід мати на увазі, що підходи й оптики можуть різнитися, що, втім, не виключає можливості філософського масштабування проблеми.

Підставою такого масштабування може бути лише гуманістичний підхід до свободи, який уможливив би спротив нонантропоцентричним тенденціям сучасної філософії та світоглядного знання і водночас забезпечив би новітнім візіям свободи актуальність не як відповідність минулим трендам чи тенденціям сьогодення і не як опору на традицію, укорінену в минулому, але відповідність людській природі, яка за всіх трансформацій культури може бути розглянута як доволі стабільна. Таким чином, суб'єктивні й об'єктивні виміри концептуалізації свободи мають охоплювати не лише зовнішні та внутрішні детермінації людської

діяльності, зумовленої чи зумовлюючої щодо свободи, але і формування сучасного простору свободи, який в епоху п'ятого науково-технологічного укладу, цифровізації культурних форм, віртуалізації соціальної комунікації змінює свої обриси.

## **2.1. Екзистенційні підстави концепту свободи вибору. Вибір і діалог**

Будь-яка філософія починається із запитування. Запитування своєю чергою передбачає самоусвідомлення і самопозиціонування когнітивного агента як окремоті в оточенні речей як інших окремотей у межах уявного топосу, який позначається конструктами місця й простору, світу. Багатоманітність речей як об'єктів зовнішнього світу утворює мінливу конфігурацію елементів системи та гіпотетичного цілого, подібну до геометричних форм калейдоскопу. Тому запитувати означає, по-перше, виходити за межі власної самості (К. Ясперс), по-друге, екстраполювати свій когнітивний потенціал на інші елементи системи. Таким чином, запитування є трансгресією свободи, оскільки передбачає волевияв і вихід за межі себе з метою пізнання, експансії власного Я, розширення власних меж. Щоб бути вільною у запитуванні, людині необхідно інтенціювати свою свідомість за межі себе або розглянути себе як об'єкт. Суб'єктивне й об'єктивне як ознаки в запитуванні як пізнанні та свободі як перебуванні в мисленні запитування втрачають чіткість розмежування і взаємопереходять.

Чи не першою тезою, яка підважує новочасовий раціоналізм і спадок німецької класичної філософії стосовно свободи є спроби нової візії людини у С. К'єркегор і філософії життя, насамперед це стосується інтуїцій А. Бергсона та Ф. Ніцше. На нашу думку, ідеї С. К'єркегора натхненні філософуванням Б. Паскаля, а позиції Бергсона й Ніцше утворюють опозицію контрадикторних поглядів на людську свободу, яку можна співставити із взаємозв'язком і взаємовідштовхуванням позицій Декарта і Спінози. Якщо ж говорити про парадигмальний для XX ст. підхід, то слід вказати на феноменологію та розуміючу психологію, які разом з кластером психоаналітичних учень зумовили

дистинкцію між біологізаторськими та культурогенними візіями свободи (зокрема в неокантіанстві марбурзької та баденської шкіл). Паралельно в межах аналітичної традиції та філософії мови в опорі на ідеї раннього Л. Вітгенштайна формується логіко-семантичний підхід до філософії свободи як «того про що слід мовчати» («Логіко-філософський трактат», 7), а в контексті пізньої творчості останнього – як до мовної гри, в якій мовні знаки набувають свого смислу у процесі використання.

Мурга Т. А. стверджує: «Західний концепт «свобода» визначається двома головними «іпостасями», або сутнісними визначеннями, впровадженими ще І. Кантом («свобода від» і «свобода для») та найбільш повно розкритими І. Берліном: «негативна» та «позитивна» іпостасі свободи. Перша з них пов'язана з відсутністю перешкод для здійснення власних цілей, друга – з наявністю можливостей вибору мети та засобів її втілення» [92, с. 197]. На нашу думку, слід додати, що такий підхід з огляду на його раціональність є визначальним не лише для західної цивілізації і може бути розглянутий як універсальний попри будь-яку історико-культурну, звичаєву та іншу специфіку підходів у дослідженні свободи у XX ст.

Простір свободи переживається людиною XX ст. як певне місце поза простором і часом, що вказує як на кризу механістичної ньютонівської парадигми у фізиці, такі на кризу людського самоусвідомлення в епоху «*fine de siècle*». Зокрема міркуючи про інтуїтивну рецепцію свободи А. Берсоном і перехід від неї до вербалізації концепту свободи, людина ніби потрапляє під вплив законів просторо-часового континууму, які необхідно деформують переживання свободи. «Свобода є найважливішою характеристикою людського Я у його справжній сутності. А. Бергсон визначає її досить просто: усе, що походить із глибини Я, з тривалості та цілісної часової динаміки особистості, є проявом цієї якості. /.../ Ми сприймаємо свободу інтуїтивно, через безпосередній акт самосвідомості, і лише таким чином її можна зафіксувати. Однак, коли люди намагаються дати свободі обґрунтування, вона зрештою приходить до її заперечення або сумніву. Наше Я безпомилково усвідомлює та заявляє про свою

свободу, проте, як тільки воно намагається раціонально пояснити цю свободу, воно ніби опиняється під впливом просторових обмежень. Це призводить до певного символізму, який є неефективним як для доведення існування свободи волі, так і для її пояснення чи заперечення. А. Бергсон вказує на те, що свободу неможливо охопити традиційними поняттями простору чи часу, і її істинне розуміння залишається на рівні безпосереднього досвіду, який не піддається раціоналізації. Творчість відіграє ключову роль у цьому процесі, оскільки вона є вираженням свободи в дії. Через творчість свобода реалізується як постійне оновлення, яке не піддається жодним обмеженням простору і часу, і саме через цей процес людина здатна втілити свої найпотаємніші внутрішні поривання та ідеї», – пише А. Кулик [80, с. 13]. Недарма свобода у Бергсона нерозривно пов'язана з творчістю, адже творчість є подоланням меж розуму: «Наша свобода – самими рухами, якими вона стверджується, – породжує звички, які її задушать, якщо вона не відновлюватиметься через постійне зусилля: на неї чигає автоматизм. Найживіша думка застигає в формулі, що її виражає. Слово обертається проти ідеї. Літера вбиває дух» [9, с. 105]. Бергсонів *élan vital*, життєвий порив руйнує межі між матеріальним і свідомісним, формуючи нові модуси екзистенційного сприйняття і перетворення реальності, тобто свобода, за Бергсоном, це руйнація стабільності та статичності як стагнації і перебування в потоці, динаміка якого постійно змінює конфігурацію цілої системи окремоностей, які оточують когнітивного агента, екзистуюче Я. Власне, філософія Бергсона є бунтом проти будь-яких форматів обмеження, що стосується насамперед семіотичного коду мови, який «перевдягає думку» (Л. Вітгенштайн), і просторо-часових форм мислення.

Тобто філософ прагне вийти за межі кантівських апріорних форм, за межі Декартових вроджених ідей і Лейбніцових вроджених принципів, і свобода у нього набуває ніяк не форми пояснення чи перебування, гармонізації людини зі світом (як сукупністю окремоностей, які знаходяться в потоці вражень і потрапляють у фокус уваги, до досвіду людини), але форми первинної деконструкції описаної реальності як примусової, такої, що засадничо невільна,

оформлена. Можна навіть припустити, що філософський проєкт Бергсона є доволі близьким за духом (але аж ніяк за філософськими джерелами) до проєкту сюрреалізму А. Бретона, оскільки обидва пропонують деконструкцію узвичаєних модусів рецепції та дескрипції реальності.

А. Кулик влучно зауважує, що вся філософська потуга Бергсона може бути сформульована кількома реченнями, адже «кожен мислитель думає про одну єдину, абсолютну просту річ, а саме тому потрібне ціле життя, щоб її висловити. Простота невичерпна, принаймні тоді, коли намагаються висловити її словами чи знаками» [80, с. 14].

Звісно, ця простота співмірна, на наш погляд, з к'єркегорівським стрибком віри, який передбачає прийняття позірно ірраціонального рішення поза опертям на логіку та розсудковий функціонал свідомості. Лише так можна подібно до Бергсона чи К'єркегора, все життя думати одну думку чи про свободу, чи свободою (подібно до зауваги М. Мамардашвілі стосовно того, що можна філософувати Прустом у його роботі «Топологія шляху») з метою ірраціонального прориву до реальності свого власного існування як своєрідної синкретичної екзистенційної феноменології життя як події, того, що трапляється з тобою з причини того, ким ти є. Причому к'єркегорівське розуміння свободи гранично далеке як від детермінізму позитивізму, так і від індетермінізму метафізики чи трансцендентальної філософії. Людина сама генерує свої смисли, адже життя поза людським екзистуванням, перебуванням-в не має жодного об'єктивного сенсу.

За К'єркегором, свободу слід розуміти як «передумову і чинник духовного самоздійснення індивіда. Адже як тільки почуття стає абсолютно уявленим, позаособистісним, відтворюючим можливе, абстрактне існування, людина, на думку С. К'єркегора, «віддаляється від свого Я», ризикуючи втратити його остаточно. Те саме відбувається і з волею. Коли воля, знання або почуття «губляться у нескінченному», «Я» індивіда перестає «бути собою»» [152]. Сучасні дослідники В. Лях, В. Пазенок та К. Райда акцентують визначальні риси розуміння К'єркегором філософії свободи, хоча сам мислитель цілком

відповідно до свого стилю й дискурсивної манери уникає категоріального та формально-логічного дефініювання свободи. Він лише вказує на форми її прояву, що пізніше зафіксує Бергсон у своїх метафорах потоку й життєвого пориву, які перманентно змінюють смисловий простір, заперечуючи в ньому будь-які константи, крім людського духу та його самоздійснення. Це насамперед комунікативна визначеність свободи, хоча в контексті К'єркегорової філософії доречнішим видається поняття спілкування, оскільки визначальним тут є не інформаційний обмін чи трансляція, а перебування двох людей сам на сам, як Я та Іншого, самопізнання через взаємопізнання та самовідкриття себе Іншому; свобода є виключно індивідуальним феноменом і може існувати лише для окремого, одиничного індивіда і лише тією мірою, якою він сам створює її своєю дією та вибором; свобода не передбачає абстрактної (не зануреної у діалогічний прaxis і рефлексію) суб'єктивності та абстрактної об'єктивності, адже будь-які спроби «додумати» Задум Божий призводять до несвободи й поневолення, класичним прикладом чого для К'єркегора є історія церкви та держави [120, с. 91-94].

Абсолютна свобода, за К'єркегором, це злиття людської волі з Божою, що в контексті Бергсонової метафори потоку є цілком очевидною її основою. Бергсон візуалізує філософію у К'єркегора, лише творчість у останнього стосується напруженої екзистенційної авторефлексії, а у Бергсона передбачає лише вихід за межі наявних та осмислюваних форм. Тому, на нашу думку, бергсонівське розуміння творчості все ж внутрішньо суперечливе, оскільки може бути розглянуте як втеча від себе, адже якщо зовнішні форми обмежують тебе, то це означає, що ти їх приймаєш, що відпочатку проблематизує самоусвідомлення – якою може бути твоя свобода поза зовнішніми та внутрішніми детермінаціями? К'єркегорова рефлексія та його свобода віри є секулярною не через його критичне ставлення до церкви, а його «лицар віри» далекий від бунтарства на кшталт Спінози, відлученого від синагоги.

К'єркегорова людина екзистенційним зусиллям долає забобонність, зневіру та страх, які заважають прийняти дар віри, тому лише сам розум поза



екзистенційним зусиллям неспроможний звільнити від несвободи як хибної зовнішньої активності та несвободи як забобонності, перебування в реальності стереотипізованих уявлень. У цьому сенсі К'єркегор близький до пафосу «Сповіді» А. Августина.

Тлумачення свободи як «абсолютної відповідальності за себе» К'єркегором спричиняє розуміння відповідальності як онтологізуючого принципу у філософії XX ст.: «Сьогодні відповідальність стала не лише принциповою і навіть онтологічною темою – їй відведено основне значення. Ідеться про відповідальність усієї історії, природи, культури і навіть Бога... Поль Рікер говорить про відповідальність у контексті етичного аналізу, що веде від етики через моральне Я до практичної мудрості. Отже, відповідальність в умовах кризи сучасного суспільства постає новим і більш важливим феноменом, ніж поняття розсудливості, яке було ключовим у традиційній етичній думці. «Виклики сучасності вимагають від соціальних наук і гуманітаристики відходу від жорсткого функціонального структуралізму та фокусування уваги на взаємодіях мовних практик, які при цьому все ж не елімінували б людську свідомість і суб'єкта поза межі соціальних структур як акторів. Умовно можемо позначити цей процес новою легітимацією людського фактору в соціальних науках», – стверджує А. Бойко, що цілком суголосьне сучасним трансформаціям понять свободи й вибору [15, с. 23].

У сучасній етиці можна натрапити на твердження, що відповідальність людини за свої вчинки – це умова можливості комунікативного ладу, який своїм підґрунтям має спільну практику й форми життя. Те, за що людина «відповідає», є завданням, яке впливає зі спільного буття людини як «особи» з іншими людьми: у сім'ї, колективі, школі, університеті, державі, партії та церкві.

У комунікативній філософії відповідальність є поняттям, у якому перехрещуються мовні й реальні стосунки особи» [153, с. 91].

Таким чином, свобода є відповідальності, яка фундується не на страхові, але на вірі в неосяжну Божу любов. Цей конструкт видається доволі незграбним, але він фіксує не теологічне відношення чи категорію, а екзистенційну

напруженість людини бути людиною згідно з відомою Ясперсовою максимою, що людина – це істота, яка знає, що вона людина, або Сартровою максимою щодо того, що люди мають жити так, ніби світ і Задум – це їхні творіння. М. Зайцев зауважує: «Різні епохи характеризуються різними способами «бути людиною». Ці способи самоцінні, а, отже, цікаві самі собою. Відтак історія людства – це історія різних способів буття людини (бути людиною). А історія, своєю чергою, є розгортанням цих способів» [56, с. 18].

Отже, бути людиною означає також, окрім саморефлексії та екзистенційних зусиль, брати на себе відповідальність за себе та найближчого Іншого; свобода, таким чином, є виходом за межі себе. В одному з листів 1849 р. К'єркегор просить втбачення у своєї коханої Регіни Ольсен за те, що «потягнув тебе за собою в потік ріки» [123].

Прикметно, що така модель поведінки у контексті філософування мислителя, яке вельми близьке, наприклад, до сучасних технік екзистенційного аналізу в психології, передбачає також популярне і релеватне явище сучасної масової культури – філософський консалтинг. Допомога людині через усвідомлене спільне переживання деякими дослідниками тлумачиться як більш ефективні порівняно з методами традиційного психоаналізу, опертими на інтерпретативні техніки й семіотичні коди та дистанцію між аналітиком і об'єктом аналізу. «Психотерапія і філософське консультування стає безкінечним, якщо ви намагаєтеся боротися із самозахистом психіки. Тільки особа може обрати варіант захисту, і для цього вона має знати, що є такою ж, як і її творець, за образом і подобою. Відповідальність у житті є ключовою для філософії К'єркегора і важливою для філософського консалтингу. Ви можете допомогти людям поставити запитання про себе, але ви насправді не можете сказати їм, яке питання поставити або коли його поставити», – зазначає Л. Співак, окреслюючи головну ознаку філософського консалтингу – звільнення від стереотипів, зняття бар'єрів для екзистенційного переживання та розуміння змісту переживань, культивування свободи бути собою, а отже, запитувати про себе [230, с. 28-29].

Людина, приймаючи відповідальність за себе та Іншого, реалізує себе як у царині суб'єктивного, так і об'єктивного, власне кажучи, вона творить їх власною дією в просторі віри: «Ця площина є площиною віри, де окремих індивід нехтує універсалією етичного і стає пов'язаним виключно з абсолютом Бога. Але як одна людина вирішує діяти через віру в Бога? Якщо людина хоче бути вільною діяти з вірою, вона повинна мати можливість діяти з вірою. Дія має бути очевидною в процесі віри, тому що без дії прийняття віри ми залишаємося з вірою, нав'язаною нам Богом; це справжня віра? Але як виправдати актуальність дії? Під цим мається на увазі не те, «яка форма дії присутня, коли виявляється віра», а, у розумінні К'єркегора, «як присутня свобода волі на цьому вищому рівні етики, якщо взагалі присутня»? Спочатку потрібне резюме теорії віри К'єркегора, оскільки це надзвичайно важливо для опису того, як свобода все ще діє в цьому плані віри. Цей вищий рівень моралі, те, що є вищим за мораль (оскільки воно цілком пов'язане з Абсолютом Бога), виходить за межі етики, оскільки вимагає крайньої віри в саму нереалістичну можливість, незважаючи на всі докази, які вважають її неймовірною або абсолютно неможливою. Авраам вірить, що він збирається вбити свого сина, що Бог не допустить цього. Це прямо суперечить тому, що сам Бог каже: «Пожертвуй своїм сином» [206]. Отже, бути вільним означає прийняти власну автономність не як залишеність, а як перебування з іншими і з абсолютним Іншим – Богом. І стрибок віри за такого прийняття не є відмовою від раціональності як бунтом проти розуму, а є лише усвідомленням того, що розум не вичерпує людську істоту. У цьому сенсі С. К'єркегор полемізує не лише з гегелівським панлогізмом, але кидає виклик трансценденталізму Канта.

Найбільшого впливу творчість «данця, що кохав Регіну» мала на екзистенціалістську традицію у філософії XX ст., оскільки поняття свободи у К'єркегора укорінює Сартрову свободу: «...заперечення впливу філософії С. К'єркегора на його світогляд не могли ввести дослідників в оману. Добро як свободу та зло, як несвободу С. К'єркегора Ж.-П. Сартр доводить до максимуму» [112, с. 115]. Сартрова теза щодо приреченості людини на свободу емпатуюче

поєднує семантику несвободи, фаталізму та свободи як механічної волі, позитивної свободи І. Берліна.

У програмному есе «Екзистенціалізм – це гуманізм» Ж.-П. Сартр пише: «Слушно говорити про всезагальність людини, яка, однак, не дана заздалегідь, але постійно твориться. Вибираючи себе, я творю загальне. Я творю його, розуміючи проект будь-якої іншої людини, до якої б епохи вона не належала... Екзистенціалізм і хоче показати цей зв'язок між абсолютним характером вільного діяння, за допомогою якого кожна особа здійснює себе, реалізуючи в той же час певний тип людства – діяння, зрозумілі будь-якій епосі і будь-якій людині, і відносністю культури, яка може бути наслідком такого вибору» [113, с. 57].

Важливо, що екзистенціалістське розуміння свободи як універсального простору смислотворення через вільний вибір практично зумовило формування образу свободи в колективній уяві та масовій культурі другої половини ХХ ст., що цілком відповідало повоєнному сплеску інтересу до ідеології лібералізму та прогресизму. Але таке розуміння свободи нині у контексті розвитку нейрофілософії є загрозованим, оскільки говорити про контроль людини над когнітивними актами й актами прийняття рішень власної свідомості можна з визнанням різних ступенів доступу людини до себе самої: «Вважається, що свобода вибору людини повною мірою проявляється в смислоутворюючій діяльності людини, яка визначається еволюційними потребами зростання індивідуальної свободи, як неентропійної умови зростання творчого потенціалу суспільного життя. Це передбачає формування свідомого смислового розуміння контексту, репрезентативно-символічних і дискурсивно-семантичних повідомлень фенотипу. Водночас вага конструкту «свобода волі» полягає в тому, що він уможливив формування цих семіотико-епістемічних контекстів європейського життя та культури, а також розвиток спільної мисленнєво-дискурсивної та логічної матриці. Спроба деконструювати принцип свободи волі свідчить про певний поспіх сучасного інтелектуального дискурсу, що загрожує гуманітарною катастрофою» [221, с. 9].

Дослідниця стверджує, що реалії сучасного життя формують у людей мотивацію пошуку нових екзистенційних підстав людської раціональності поза межами наявних дескрипцій абстрактних понять, метафізичного філософського дискурсу і повертають його до праксису повсякдення, умовної автентичності життя задля подолання відчуття марноти власного існування, яке супроводжує зазвичай трансформацію життєвих форм. Зауважимо, що така ситуація пов'язана насамперед з трансформацією життєвих форм, пов'язаних з соціальною комунікацією та інформаційною взаємодією людей у контексті цифровізації людської діяльності та віртуалізації уявлень про світ як ціле.

Штучне звуження людського горизонту смислів справді може зумовлювати індивідуальний бунт проти розуму як форму захисту щодо принизливого відчуття соціального й екзистенційного безсилля, абсурдності тут-тепер перебування, що сприяє культивуванню своєрідного цифрового нігілізму. Бачимо, що ситуація сучасності вельми подібна до епохи формування ідей екзистенціалізму насамперед своєю лімінальністю, перехідним характером. У цьому переході мета людини – зберегти власне уявлення й усвідомлення власної тожсамості, підставою, простором і бекграундом для якої є свобода. Розгортатися таке розуміння може в метафізиці свободи, побутувати феноменологічно у практиках свободи, а у соціально-комунікативному вимірі реалізується через діалог.

О. І. Астапова, порівнюючи інтерпретації свободи в проєкті М. Гайдеггера та у корпусі ідей Г. С. Сковороди, якраз фіксує парадоксальну нерозривність традиції свободи, її перебування у філософському дискурсі Заходу попри хронологічні та інші відмінності між контекстами творчості філософів: «Мислення М. Гайдеггера є справжньою філософією свободи, чи можемо ми стверджувати подібне щодо позиції Г. С. Сковороди? Імовірно, що так. /.../ Свобода, за Г. Сковородою, буде визначати природу суб'єктивності та водночас становити її завдання, що постійно як нове стоїть перед людиною» [4, с. 96].

На нашу думку, таких різних мислителів об'єднує антропологічне спрямування їхньої філософської потуги, адже як для Гайдеггера, такі для

Сковороди є явищем насамперед персональним, таким, що окреслюється в межах самоусвідомлення та прийняття ідентичності на всіх рівнях. Під таким кутом зору філософема свободи конститує онтологію реальності як реальності людської, адже груповою чи колективною вона стає лише внаслідок усвідомленої взаємодії, інформаційного обміну за допомогою ряду семіотичних кодів, і насамперед мовного. Така візія свободи робить її необхідною передумовою як будь-якої соціальності, культури, так і будь-якого розуміння та пояснення, адже сам дискурс метафізики свободи й констатація зовнішніх і внутрішніх детермінацій людини є результатом вільного вибору себе, реалізацією принципу свободи.

М. Шелер стверджував: «Всілякі спроби редукувати свободу особистості до сутої причинності, до зумовленості характером... відхиляють нас далеко за межі власного сенсу проблеми свободи. Адже й задатки, і характер самі як такі потребують каузального тлумачення (біологічного й історичного), будучи тою ж мірою необхідними, як і все, що впливає х характеру та з ситуації. /.../ Якщо виходити з позицій теорії пізнання, особистість дана нам в інший спосіб, аніж через так званий характер. /.../ Тому ґрунтуючись на нашому *споглядально-розуміючому* пізнанні особистості, коли, наприклад, ідеться про дію, яка суперечить відомим нам інтенціям особистості, ми можемо з певністю сказати, що підвалинами цієї «чужорідної дії» мають бути моменти, що перешкоджали реалізації її інтенцій» [154, с. 19-20]. Бачимо, що один з фундаторів філософської антропології розглядає людину як істоту, яка генерує свободу своєю діяльністю практично автономно подібно до беконівського пізнавального шляху павука, «сотаючи» її із себе, адже ніщо, крім людини, та її розуміння не може бути джерелом свободи, що повною мірою стосується будь-яких ідеацій та інтелігібельних конструктів метафізики, таких як абсолют чи Бог. Тобто на рівні нашого дискурсу й дескрипції реальності свобода є нашим способом бути і пізнавати.

Сучасний український дослідник В. О. Сабадуха, пропонуючи розглядати взаємозв'язок принципів свободи, ієрархії, рівності та справедливості,

стверджує, що «кожен із них може бути осмислений з тих чи тих світоглядних і політичних позицій та покладений в основу суспільного життя, що зазвичай призводить до абсолютизації й політичної боротьби. Абсолютизація того чи того принципу однозначно свідчить про одновимірність мислення творців цих теорій, що вони стоять не на позиціях суспільства як цілого, а на соціально-класових. Поєднати ці принципи можна лише на основі суспільного інтересу. Діяльність з позиції цілого і є справедливість, а інтерес суспільства – це належне. Соціально-політична практика заперечує одновимірне трактування принципів свободи, духовної ієрархії, рівності та справедливості. Формування концепції, яка б об'єднала в органічне ціле ці принципи, потребує від філософа тривимірного мислення, відтак особистісної позиції. Принципи свободи, духовної ієрархії, рівності й справедливості визначають соціально-політичні, правові й культурні аспекти життєдіяльності суспільства. Реалізація цих принципів залежить від панівного типу людини» [109, с. 110].

Слід зауважити, що так само відкидаючи одновимірне тлумачення принципу свободи, все ж виникає питання, яким чином він може корелювати із запропонованим філософом принципом духовної ієрархії, а цей принцип своєю чергою з принципами рівності й справедливості за умови, якщо вони об'єднуються саме на основі суспільного інтересу, тобто розглядаються як соціально детерміновані. На наш погляд, навіть якщо йдеться про «тривимірне» філософське мислення, якщо під ним розуміти об'ємність і контекстуальність масштабування проблематики у смисловому тезаурусі та вихід за межі вузькодисциплінарних дискурсивних практик, то метатеоретична настанова детермінованості чи то інтересами суспільства, чи то соціально-класовими, не дозволяє розглянути свободу як універсальний принцип метафізики та сутність людини, яка має існувати до її оприявлення й опредметнення у будь-якій соціальності чи тілесності. Аби уникнути звинувачень в радикальному ідеалізмі, близькому до платонівської позиції, наразі можемо порівняти цей принцип з категорією числа у Піфагора, категорією мети в Аристотеля, принципу дао в китайській традиції, тобто як принцип свобода може розглядатися в мисленні й

дискурсі вже постфактум, як наслідок своєї присутності, подібно до того, як людина, користуючись мозком, концептуалізує свідомість і мислення, водночас перебуває в них, розглядаючи тіло й мозок як інтенціональні об'єкти власної свідомості.

Таким чином, свобода лише експлікується на рівні діяльності, взаємодії, інформаційного обміну у соціальній сфері та сфері культури, але є співмірною з категоріями мислення й буття, які Платон покладає як основу філософування людини. Власне, за такої візії свобода іманентна мисленню як репрезентації буття в традиції Платона, Августина, Декарта, Канта, К'єркегора, Шелера, Сартра, Гайдеггера та ін. Ця доволі очевидна думка суттєво затінена сучасним станом речей у масовій свідомості та новітніми тенденціями трансформації світоглядного знання і масової свідомості у контексті віртуалізації форм культури та цифровізації механізмів соціальної комунікації. Тому ми пропонуємо **виокремити контемпліційний (споглядальний) вимір як процесу концептуалізації свободи**, так і власне розуміння та використання цього концепту. Свободі слід повернути її первісне значення філософського подиву як здивування перед можливостями власного мислення, яке дає людині неперевершене переживання (наразі несуттєво ілюзія воно чи ні) безмежності її пізнавальних можливостей, помножених на конструктивну силу уяви. Саме тому тисячолітня філософія Заходу і виходить з положення про те, що самопізнання робить людину вільною.

Соціолог З. Бауман, який розглядає свободу з позицій фукіанської традиції тлумачення паноптикону І. Бентама як соціальної метафори, зауважує, що на рівні буденної свідомості переконання людини здаються їй настільки добре обґрунтованими, навіть самоочевидними, що вона схильна утриматись від дослідницького інтересу стосовно їх істинності, що повною мірою стосується концепту свободи. Тому концепт свободи науками про суспільство зазвичай розглядався не як філософема, а як констатація певного стану соціальної взаємодії чи конфігурації елементів у складі соціального цілого. Тому в центрі уваги традиційно перебувала якраз несвобода та її інваріанти, а соціологія



відповідно наука про несвободу [8]. Усвідомлення того, що свобода з необхідністю ділить і розділяє, унаочнює відмінність між людьми дає можливість говорити про те, що свобода робить людей рівними в їх відмінності, що повертає нас до Г. С. Сковороди та його барокової метафори водограю.

Прикметно, що сучасні українці, як їх бачить Т. Снайдер, цілком відповідають орієнтованості українського «перворозуму» (М. Вінграновський) на свободу заради створення й любові, ніж свободи знищення й негачії: «Здається, зважаючи на значну частину країни під геноцидною окупацією, українці мають усі підстави говорити про свободу від, про відсутність зла. Але так не говорив ніхто. Коли я розпитував, як люди розуміють «свободу», жоден із моїх співрозмовників не сказав про свободу від росіян. Одна українка сказала, що «коли ми кажемо «свобода», то не думаємо про свободу від чогось». Інший співрозмовник вважав, що перемога має бути «заради чогось, а не супроти чогось»» [132, с. 8]. Навіть попри емоційний підтекст і забарвленість симпатика України проглядає аналітичний погляд філософа, який фіксує тенденцію, яку можна віднести до налаштувань громадської думки та масової свідомості.

Можливо, саме в такому контексті можна експлікувати етичний та філософсько-антропологічний зміст аргументів аналітичної метафізики свідомості, зокрема так званий остаточний аргумент Г. Стросона (1994): «Стросон намагався показати, що детермінізм виключає можливість бути основним джерелом ваших дій. Хоча це проблема для будь-кого, хто намагається встановити, що свобода волі сумісна з детермінізмом, це особливо хвилює прихильників компатибілізму джерел, оскільки вони пов'язують свободу зі здатністю агента бути джерелом своїх дій. Ось аргумент:

Людина діє за власним бажанням лише в тому випадку, якщо вона є кінцевим джерелом вчинку.

Якщо детермінізм істинний, ніхто не є основним джерелом її дій.

Тому, якщо детермінізм істинний, ніхто не діє з власної волі... По-перше, Стросон стверджує, що в будь-якій ситуації ми робимо те, що робимо, через те, як ми є...Але якщо те, що ми робимо, відбувається через те, як ми є, то для того,

щоб бути відповідальними за свої дії, ми повинні бути джерелом того, як ми є, принаймні у відповідних розумових аспектах ... Але тут виникає проблема: те, як ми є, є продуктом факторів поза нашим контролем, таких як минуле та закони природи ... Наприклад, хоча це може бути правдою, що ніхто не є кінцевою причиною своїх дій у детермінованих світах саме тому, що остаточне джерело всіх дій поширюється до початкових умов Всесвіту, ми все ще можемо бути опосередкованим джерелом наших дій у сенсі, необхідному для моральної відповідальності. За умови, що фактичне джерело наших дій включає достатньо складний набір можливостей, щоб мати сенс розглядати нас як джерело наших дій, ми все одно можемо бути джерелом наших дій у відповідному сенсі... Зрештою, навіть якщо детермінізм істинний, ми все одно діємо з причин. Ми все ще обмірковуємо, що робити, і зважуємо причини «за» та «проти» різних дій, і ми все ще стурбовані тим, чи відображають дії, які ми розглядаємо, наші бажання, наші цілі, наші проекти та наші плани. І ви можете подумати, що якщо наші дії впливають з історії, яка включає в себе застосування всіх рис нашої волі для прийняття рішення, яке є найближчою причиною наших дій, то ця причинна історія є тією, у якій ми є джерелом наших дій у спосіб, який дійсно має відношення до визначення того, діємо ми вільно чи ні» [183].

Таким чином, якщо свобода дій, розглянута як причина самої себе [209], а людина – як джерело цієї свободи, то біологічні та соціальні детермінації не позбавляють людину свободи волі, оскільки феноменологічний досвід свободи неможливо звести наших знань про біохімію мозку, тригерні зони та нейронні зв'язки або до наших уявлень про соціальні структури та соціальний габітус. У цьому сенсі можна скористатися відомими мисленнєвими експериментами філософії свідомості, які скеровані на репрезентацію проблеми квалій. Наприклад, експеримент «кімната Мері» (Ф. Джексон, 1982) ставить питання про те, чи співпадає теоретичне знання про кольори дослідниці Мері, яка живе в монохроматичному світі, коли вона нарешті зможе їх сприйняти власними органами чуттів, з її досвідом? Якщо відповідь «Так», то квалії нібито існують, якщо ж «Ні», вони не існують. Можна припустити, що якщо замість кольору

підставити поняття свободи, то кореляція феноменологічного досвіду свободи, її праксису, з теоретичними конструкціями, які мають розкрити це поняття або дискурсом свободи в культурі, політиці, медіапросторі тощо, має репрезентувати статус свободи як субстанціональний чи предикативний, ситуативно-інструментальний.

Звісно, ця схема, як і будь-яка інша, спрощує складну метафізичну проблему метафізики свободи, але, на нашу думку, аж ніяк не примітивізує. Адже на рівні буденної свідомості опис превалює над досвідом, як і пряма рецепція та прийняття над критичним аналізом інформації. Саме тому ми стверджуємо, що суб'єктивні й об'єктивні фактори свободи та вибору за умови створення типологій і деталізації відвертають увагу від онтологічного статусу свободи, тлумаченої саме як свобода людини. Отже, з метою акцентування усвідомленого ставлення до переживання свободи ми пропонуємо ***виокремити когнітивний функціонал цієї філософеми як метатеоретичну настанову свободи***, який вказує на онтологічну й епістемологічну обумовленість людського пізнання її ***перебуванням-у-свободі***.

Для сучасної філоофії розуміння суб'єктивних факторів філософеми свободи укорінене в кантівській тезі про фундаментальну реляційну сутність людських істот, яка покладається та реалізується у відношеннях до світу та до Іншого. Адже коли людина орієнтується у світі згідно із закономірностями досвіду, йдеться про апостеріорний синтез; у випадках дії безпосередньої, фундованої на когнітивних і ментальних структурах, людина спирається на апріорний синтез, який закладає підстави для універсального розуміння свободи. Сучасний філософ стверджує, що кантівська свобода є рефлексивною, оскільки наші зв'язки з реальністю, які фіксує життєсвіт, базуються на свободі як універсальній категорії мислення: «...як теоретичне пізнання істини не є суто приватною справою, так і практична реалізація добра не є лише питанням особистого смаку. Ми діємо вільно, а не свавільно; без зовнішнього примусу, але не без внутрішніх настанов. Істина і добро не є ані орієнтаціями, які люди просто вигадують, ані орієнтаціями, які вони просто знаходять. За межами

суб'єктивного релятивізму та об'єктивного догматизму Кант знаходить можливий третій шлях: кероване правилами породження істинного, а також добра з боку розуму; що призводить до міжособистісної дійсної суб'єктивної впевненості. /.../ Наше розуміння автоматично забезпечує регулярну послідовність подій предикатами причинності. Не усвідомлюючи свого власного внеску, спостерігаючи регулярні послідовності, ми перетворюємо їх у причинно-наслідкові зв'язки. Таким чином, наш розум створює з «раніше-згодом» «тому-тому» і таким чином стверджує щось поза тим, що ми спостерігаємо очима. Таким чином ми формуємо пізнання, яке (синтетично) виходить за межі логічного аналізу причинно пов'язаних тут елементів – з претензією на дійсність не лише для нас, але й для всіх» [171].

Подібно до того, як у нашому теоретичному сприйнятті світу ми здійснюємо помилки, яких можна уникнути. Так і в наших практичних стосунках зі світом ми стикаємося з невідповідними діями. Що можна зробити, щоб уникнути або виправити те чи інше? Треба перевірити, чи те, що в процесі категоризації досвіду (наприклад, послідовності) висуває претензію на необхідну й універсальну дійсність (наприклад, як причинність), спирається на універсально прийнятні основи. Претензія на універсальну дійсність може бути законно висунута лише тоді, коли умови можливості нашого досвіду можна продемонструвати як необхідні умови досвіду як такого, коли, отже, те, що індивіди пізнають тут і зараз, може бути правильно осягнуте кожним у будь-який час і в будь-якому місці.

Таким чином, універсальній філософемі свободи як метатеоретичної настанови видається визначальним фактором зусиль зі збереження та продуктивної оптимізації гуманістичного підходу до новітніх форматів метафізичного знання, насамперед його онтологічних форматів, у цифровій реальності ХХІ ст., які могли б успішно конкурувати з нонантропоцентричними підходами, які з тотальністю конспірологічних учень опановують масову свідомість і колективну уяву, причому відпочатку як аксіоматичне знання, певний інтелектуальний бекграунд, що зокрема є однією з причин феномену кризи

наукової експертизи. На нашу думку, слід з обережністю ставитися до просвітницької тези щодо природного походження свободи, адже у ХХІ ст. постала природа 2.0, предметність трансформована і перероблена людською активністю. Тому «аналізуючи свободу волі як природне явище, розуміємо, що вона постає складним, багатоманітним феноменом не тільки для вивчення на теоретичному рівні, але й на його практичному засвоєнні в нормах, процедурах, формах чи стосунках між людьми. /.../ Підходів до вивчення свободи волі сьогодні чимало. Через цю невизначеність не існує єдиного принципу вивчення поняття «свобода волі». Тому необхідно виокремити універсальний підхід, за допомогою якого ми би змогли в повноцінному значенні дослідити суть цього феномена» [156, с. 15].

На нашу думку, проблема якраз в тому й полягає, що зазвичай під універсальним підходом мають на увазі вузькопредметну схематизацію, яка легко фіксується у фаховому дискурсі чи кодифікується в нормах закону, чи то побутує на рівні масової свідомості як кліше чи стереотип. Ідеться наразі не про безкінечні уточнення та визначення ситуативної семантики слововжитку, а про побутування універсального принципу свободи як, наприклад, підстави мовлення і мови, простору фіксації й трансляції смислу в семіотичних кодах, оскільки саме людина ці смисли й генерує. Не слід переклеювати етикетки чи малювати нові, слід трансформувати оптику бачення людської реальності. У вітчизняному контексті це є близьким до закликів М. Поповича [102] «змістити фокус поглядів українців на самих себе... відповідно до розподілу культур за двома регуляторами – «культурою вини» (Quilt culture) та «культурою сорому» (Shame culture)» [44, с. 76].

Ця культурно-антропологічна дистинкція культур Р. Бенедикт набула у другій половині ХХ ст. популярності завдяки тому, що схематично протиставляла західні культури провини, орієнтовані на сакральні тексти авраамічних релігій, та далекосхідну японську культуру сорому, яка нібито акцентувала не авторитет доктринальної дескрипції, а соціальний аспект відношень між людьми (обов'язок, сором, дружнє ставлення тощо). Цей підхід, звісно, є цілком

орієнталістським (традиції Е. Саїда), оскільки репрезентує західну візію Сходу, і тому він має риси і етноцентризму, й антиісторизму, але при цьому настільки психологічно переконливий, що його використання як пізнавального інструменту М. Поповичем вкотре вказує на Україну як «питоме порубіжжя» (Л. Ушкалов) між Сходом і Заходом, яке має ознаки обох цих парадигм водночас.

Принагідно до філософеми свободи ця дихотомія вказує на домінантні екзистенціали переживання долученості до свободи: «Міркування про свободу виходять із припущення про повноправний і самостійний цілісний суб'єкт дії, обтяжений лише засобами і наслідками дії... Звичайний хід міркувань про свободу і відповідальність виходить із прийнятого в європейській культурі уявлення про те, що існує суб'єкт, він чинить певну дію, спрямовану на когось чи на щось, і ця дія має наслідки, за які людина відповідає (якщо вона мала вибір і діяла за власною волею). Така структура відобразилася і в мові: підмет – перехідне чи неперехідне дієслово – доповнення. Однак сама ця мовна схема утвердилася тільки на певному етапі культурного розвитку і є виразом суто європейських уявлень.

Як припускають – дуже обґрунтовано – лінгвісти, описаному вище сучасному мовному типу – його називають номінативним – передував тип мовних структур, що його називають активно-інактивним. Якщо сьогодні найважливішим питанням, на яке має відповісти структура мовного повідомлення, є питання «хто, який суб'єкт зробив», «що зробив» і «на що діяв суб'єкт», то в дуже давні часи переважала інша схема, для якої обов'язково треба було знати, чи діяла жива, активна істота (включаючи рослини), чи «інактивна». Іменник тоді структурно не відрізнявся або майже не відрізнявся від дієслова, в дієслові, коли воно оформилось, не було ознак часу, а були лише ознаки закінченості чи незакінченості дії, в іменниках не було показників числа і т. д. Звичайно, не можна ототожнювати структур комунікації, до яких належать мовні, із структурами мислення» [101, с. 378-379].

Ідеться наразі про суб'єктність дії як вільної дії, а також про перформативність як ознаку дискурсу метафізики свободи, адже в сучасній

аналітичній метафізиці питання усвідомленості / неусвідомленості дії та прийняття рішення щодо поняття свободи є не просто релевантним, а в деяких контекстах визначальним, адже «наша думка про світ завжди опосередкована концептуальними структурами, за допомогою яких ми представляємо світ» [81, с. 27]. За такого розгляду концептуальні структури не просто дескриптивно описують світ, але й передбачають суб'єкта та його воління цього опису. Очевидно, що від прийняття такого підходу зовсім недалеко до визнання всього, що існує, концептуальною структурою, а отже, і до соліпсизму. І саме свобода, вказуючи на суб'єкта дії та вибору, людину як когнітивного агента в Декартовій і Кантовій традиції позбавляє нас від панування мисленнєвих структур, які відображаються в дискурсі. М. Попович, апелюючи до здобутків генеративної граматики, практично вказує на те, що свобода починається не з трансляції інформації і навіть не з дії, а саме з розуміння. Тому, вертаючись до ***перформативності концепту свободи*** ще раз, ми пропонуємо розглядати її не лише як ознаку дискурсу сакрального, філософського, фольклорного і т. ін., але і ***як маркер онтологічного статусу свободи людського екзистування й мислення***.

Прикметно, що когнітивний вимір людської свободи як концепту та мовної одиниці у цьому контексті нерозривно пов'язаний з екзистенційним як переживанням власної дії як автономної та водночас включеної в контексти взаємодії зі світом і людьми. Один з фундаторів філософської антропології Г. Плеснер, розглядаючи екзистенціал плачу, зауважує: «Тому-то минущість – як неміч, як безсилля – промовляє до нас тим сильніше, що сильніше видається вона пов'язаною з основними умовами нашого існування. Дитина плаче, бо не дістала чогось, що хоче мати, бо мусить слухатись наказу, бо почувається ображеною або полишеною сама на себе. Здобуває досвід власної минущості лише стосовно всепереможної сили зовнішньої інгеренції. Лише в дорослої людини з'являється розуміння, що її власна конституція, джерело будь-якої сили і справжньої (або ж такої, що вважається за справжню) свободи, її власна винахідливість і можливість перевищення самої себе є водночас її власною межею, об яку вона розбивається.

Тому невсихаючим джерелом плачу, до того ж плачу, який вже не є орієнтованим на власну особу, стає трагічний конфлікт, який, однак, не розігрується лише поміж добром і злом, свободою і світом як двома зовнішніми силами, на вплив яких приречено людину. Розігрується він поміж тим, чим людина є і що повинна чинити, і тим, що виникає з тих обумовлень, які набирають вигляду загубленої долі, як конечність, надана свободою. Можливо, Арістотелів аналіз очисної дії, що відбувається через страх і милосердя (співчуття), надто зосереджений на часовому аспекті. Можливо, страх і милосердя є, якраз, виразами певного перейняття, яке лежить глибше і джерелом якого не є ляк перед долею чи жалощі через загибель героя, але навпаки – тільки воно викликає ці почуття. Хай там як, але тим, що найбільше зачіпає нас у трагічному конфлікті, є зустріч з неминучістю, до якої доходить завдяки втручанням самої людини» [100].

Філософ вказує на те, що свобода, яка феноменологічно переживається в різних екзистенціалах, неодмінно примушує людину відчувати власні межі, які парадоксально встановлені нею ж, тобто людина є джерелом третього способу детермінації себе самої разом із зовнішніми і внутрішніми, соціальними й природними детермінаціями. Втручання людини у світ, яке є актом свободи, неминуче розпочинає новий причинно-наслідковий ланцюжок і активує таким чином переживання неминучості, відповідальності, провини, сорому поза доволі штучною схемою Р. Бенедикт, яка, втім, є доволі інструментально евристичною.

Щодо соціального виміру метафізики свободи, який історично з часів Платона й Аристотеля виражається політично, Х. Арндт зазначала: «попри той значний вплив, який концепція внутрішньої, неполітичної свободи справила на традицію думки, здається, можемо стверджувати, що людина нічого не знала б про внутрішню свободу, якби спочатку вона не пережила стан буття вільного як відчутну життєву реальність. Ми спершу пізнаємо свободу або її протилежність через наші взаємини з іншими, а не через взаємини із самим собою. До того, як вона стала атрибутом думки або якістю волі, свобода сприймалася як статус вільної людини, який дозволяв їй переміщуватись, покидати дім, йти у світ і знайомитися з іншими людьми через слово та дію. Цій свободі, вочевидь,



передувало визволення: щоб бути вільною, людина повинна звільнити себе від життєвих потреб.

Проте статус свободи не наставав автоматично після акту визволення. Для свободи, на додачу до просто визволення, погрібне товариство інших людей, які були б у такому самому стані, а щоб їх зустріти, потрібний загальний суспільний простір – тобто політично організований світ, у який кожна вільна людина може інтегруватися через слово та дію» [2, с. 156]. Філософія обґрунтовує необхідність ініціації свободи як екзистенційного стану саме через соціальний і політичний досвід, який дозволяє людині пізнати свою окремість і через неї усвідомити наявність меж і свободи як простору.

Якщо відштовхуватись від ідеї свободи, яка з необхідністю передбачає власні межі та межі простору, в якому вона здійснюється, стосовно всіх інших когнітивних агентів та агентів дії, то можна розглянути філософему свободи подібно до відомої пари бінарних понять М. Кузанського, який розглядав Бога як абсолютні мінімум і максимум та ілюстрував це графічним зображенням спіралі (візуалізуючи символічний зміст власних категорій як смислогенеративну модель, яка виходить за межі семіотичного коду мови й оприявнює апеляції людського сприйняття та досвіду до простору і часу, до площини й багатомірності). Тобто на свободу може бути перенесене бачення Бога кардиналом-філософом М. Кузанським як сфери, центр якої в кожній точці, а окружність – ніде. Оскільки лише Бог є достеменно вільним, не обумовленим буттям, то людська свобода, долучаючи людину до цієї безкінечності, з необхідністю її обмежує, тобто дає їй рівно стільки, скільки вона спроможна взяти, а функціонал цього обмеження відповідно покладається на розум, тоді як причетність до свободи як переживання належить сфері віри.

На нашу думку, на перетині інтуїцій Кузанського, Декарта, Канта, К'єркегора ми знаходимо потенціал, наприклад, становлення проєкту фундаментальної онтології М. Гайдеггера та політичної філософії Х. Арендт, а також пошуків філософської антропології, закорінених у Гуссерлевій концепції інтенціональності свідомості. М. Гайдеггер запитує стосовно того, яким чином

досвід фіксує об'єкти, що виходять за його межі: «Інтенційність позначає відношення суб'єкта до об'єкта... Але ми чули [від Гуссерля], що інтенційність є структура переживань, отже, належить сфері суб'єктивності... Як ми [тоді] рухаємося від внутрішності інтенційних досвідів у суб'єкті назовні до речей як об'єктів? У собі, як сказано [нам], інтенційні переживання у якості належних до суб'єктивної сфери відносяться лише до того, що є іманентним у цій сфері. Сприйняття як психічні [утворення] спрямовують себе до відчуттів, репрезентувальних образів, накопичень пам'яті та визначень, які мислення, що є так само іманентним суб'єктові, додає до того, що найперше надано суб'єктивністю... Отже, проблема, яку понад усе вважають центральною філософською проблемою, має бути поставлена: Як переживання (досвіди) і те, до чого вони спрямовують себе як інтенційні, суб'єктивне у відчуттях, уявленнях, відноситься до об'єктивного... Наступне питання, здається, є неunikненим: Як інтенційні переживання (досвіди), що належать... сфері суб'єктивного, відносяться до трансцендентних об'єктів?» [190, с. 62]. Отже, феноменологія свободи має формувати метафізику свободи, оскільки людина повинна дати собі раду з дескрипцією власного лімінального досвіду та інсталювати його у філософську картину світу, що генерує сферу трансцендентального досвіду.

Є. Бистрицький зауважує: «У «пізнього» Гуссерля епохе відкриває новий вимір досвіду – сферу трансцендентального досвіду як досвіду себе, оскільки виносить до світла саме функціонування трансцендентального суб'єкта, активність конституювальної самосвідомості, Я, що, зазвичай, є прихованим від саморефлексії, – досвід себе» [11, с. 123]. Філософ стверджує, що феноменологічна концепція досвіду, з одного боку, позначає контемпляційну техніку як техніку відповідальної рефлексії над власним світорозумінням, але з іншого, створює «риштування» для філософського мислення та «позитивні відкриття мислителем нових вимірів того, що Гуссерль називав регіонами, наприклад, регіону свідомості або *psyche* (горизонтності та часовості актів свідомості), регіону культури, або духу (життєвого світу, інтерсуб'єктивності та ін.), не відомих попередній філософії» [11, с. 130].

У контексті нашої теми нас найбільше цікавить предикація рефлексії як відповідальної, а отже, вільної, закоріненої як онтологічно, так і етично, а з іншого боку, просторові метафори відповідно Є. Бистрицького та Е. Гуссерля – концепція досвіду як риштування для філософських побудов, тобто опорна конструкція, своєрідна фабула свободи, якщо розглядати це з точки зору дискурсології чи наративістики, та регіони досвіду, які створюють топологію реального, яка, охоплюючи сферу досвіду та діяльності, тематизує її на окремі сектори, подібно до того, як у традиційній індуїстській чи буддійській мандалі сектори окружності позначають царства сансаричного переродження. Ми акцентуємо саме цей момент просторовості, що вказує на межі, які можуть бути візуалізовані в межах рефлексії та момент часовості, який через поняття відповідальності у свободі вказує на часовість буттєвування людини.

Таким чином, феноменологічна оптика свободи утворює певну систему координат, відмінну як від декартівсько-ньютонівської, так і від Кантової і яка у Гайдеггера набуває вигляду розрізнення онтичного або онтологічного статусу об'єктів свідомості. Саме тому ми пропонуємо розглядати ***досвід свободи як такий, що водночас є феноменологічним і трансцендентальним***. З огляду на те, що «надто багато філософських праць про свободу волі мають настільки технічний характер, що, на жаль, становлять винятково естетичний інтерес. Звичайно, можна захоплюватись їхньою технічною пишнотою, проте вони не торкаються фактичних проблем, викликаних цією темою» [118, с. 17], слід ще раз підкреслити, що редукування метафізичного підходу до поняття свободи в сучасних умовах загроженості засадничого гуманізму людської культури є не просто контрпродуктивним, а згубним для майбутнього людства.

Причому беручи до уваги, що Е. Гуссерль плекав проєкт «філософії як строгої науки» і назагал його намір може бути окреслений як складання карти, топографічного дослідження людської свідомості та досвіду, він розглядає досвід на межі емпіричного та мисленнєвого, суб'єктивного та об'єктивного, рефлексії та даності. Тому філософська антропологія, яка у випадку Г. Плеснера використовує в якості основного поняття життя як цілісність і саму наявність у

живого тіла межі розглядає як суттєву ознаку стану «бути живим» (вчення про ексцентричну позиціональність) [218] прагне розкрити супернатуралістичну, позаприродну природу людини як такої живої істоти, яка у своїй природності через специфіку свого існування як усвідомленого долає біологічні межі власної соматички, тобто здійснює трансцендування як назовні, так і всередину себе.

На нашу думку, ці фундаментальні ідеї філософської антропології і навіть сама їхня можливість, існування когнітивних механізмів, які дозволяють їх сформулювати і транслювати, ґрунтуються на іманентному переживанні та відчутті як інтелектуальної свободи, так і її психоемоційного переживання. Свобода нерозривно пов'язана з екзистенцією людини, що переконливо демонструють проекти феноменології, філософської антропології, екзистенціалізму, герменевтики, психології XX ст. Причому ця екзистенція враховує соматичні аспекти органічного буття людини, хоча і передбачає вихід за його межі. Свобода робить людське життя дивним поєднанням матеріального та ідеального, яке фокусується в поняттях досвіду й екзистенції, які своєю чергою з необхідністю вказують на егологічність свободи як свободи насамперед індивідуальної. Отже, межі між тілами унаочнюють те, що приховує трансцендентальний досвід суб'єкта, те, що виокремлює людську суб'єктивність, форму як прояв межі.

За Плеснером, «я» тварини не існує на будь-якій відстані від її живого тіла; це одне. Як наслідок, антропологія Плесснера, хоч і базується на елементах філософії життя, що ведуть до неї в тексті, також містить яскраво виражений гайдеггерівський відтінок завдяки своєму розумінню притаманної людській істоті роз'єднаності з самою собою (те, що Гайдеггер позначає в «Буття і часі» екзистенціалами «страх», «закинутість», «падіння» тощо). Можна також спостерігати деякий вплив на раннього Жана-Поля Сартра щодо притаманної його філософії концепції необґрунтованої негативності свідомості. Але відмінністю моделі Плесснера є повне виведення антропологічного з феномену життя, де людське існування засноване на тілсності.

Що ж стосується розуміння життя в антропологічному аспекті, то тут принциповим стає розмежування двох можливостей відношення окресленого кордоном тіла до своєї межі, власною ознакою тіла, що позиціонально визначає його буття як живого. Людина ж як абсолютна двоаспектність є істотою ексцентрично позиціонованою, тобто дистанціюється від самої себе в рефлексивному акті самоусвідомлення. постає в антропології Плеснера живим тілом з таким ставленням до своєї межі, за якого остання йому належить і йому і водночас світові або іншому.

Думка М. Бубера, одного з фундаторів філософії діалогу, продовжує пропонувані нами аспектні підходи до філософії свободи у XX ст.: «Немає жодного Я самого по собі, а є лиш Я засадничого слова Я-Ти та Я засадничого слова Я-Воно. Коли людина промовляє Я, вона має на думці одне з двох. Я, що його вона має на думці, є присутнім, коли вона промовляє Я. Навіть коли вона промовляє Ти або Воно, є присутнім Я одного або іншого засадничого слова. Бути Я і промовляти Я суть одне. Промовляти Я і промовляти одне із засадничих слів суть одне. Хто промовляє засадниче слово, той вступає в слово і перебуває в ньому

Життя людської істоти не полягає в обширі самих лише перехідних дієслів. Воно не складається лишень із діяльностей, які щось мають за предмет. Я сприймаю щось. Я відчуваю щось. Я уявляю щось. Я хочу чогось. Я маю почуття до чогось. Я думаю щось. Тільки з усього цього і йому подібного не складається життя людської істоти. Усе це і йому подібне разом угрунтовує царство Воно. Проте царство Ти має інший ґрунт» [20, с. 26-27].

Філософ наголошує на тому, що промовляти означає діяти вільно та відповідально і розширювати своє Я, не захоплюючи універсум, не зводячи його до себе, а через взаємодію з Іншим. Практично у наведеному фрагменті М. Бубер говорить про інтенціональність свідомості і про визначальну таємницю глибин безодні людського Я (яку фіксували ще Августин і Екхарт і в яку вдивлявся Ніцше) – віднайдення Іншого, через що тільки й можливе самопізнання.

М. Бубер говорить про простір між Я та Іншим як про ту ж межу між тілами у варіанті філософської антропології Г. Плеснера. Цей простір необхідний для того, щоб, дистанціювавшись від себе, людина могла розгледіти щось поруч подібно до того, як іудейська та кабалістична традиція тлумачить Цимцум – самообмеження Бога-Творця з метою вивільнення місця для створеного світу. Показово, що В. Малахов, розглядаючи Буберову візію людини, згадує спінозівський дискурс як співмірний за рівнем епічності та стилістично близький. Недарма ж вони обидва укорінені в іудейській традиції. «...замість спінозівської субстанції у М. Бубера – невідступне Божественне Ти, вимоглива і всеохплююча присутність якого формує основний зміст автентичного існування людини, розсипаючись у той самий час, мов сонце в краплинах роси, безліччю інших, похідних, але теж по-своєму неповторних і вимогливих Ти, людських і будь-яких інших, в оточенні котрих ми повсякчас і знаходимо себе – за Бубером, стаємо собою у найбуквальнішому розумінні цього слова. Звичайно, це універсальне Ти, до якого спрямована думка М. Бубера, здатне часом стискатися, наче дистанціюватися від людини, залишаючи простір для її свободи, її творчої індивідуальності», – стверджує філософ [88, с. 5].

Таким чином, свобода розкривається через взаємодію і творчість, але в межах простору взаємодії, коли межі між Я і Ти чітко окреслені, і ця множинність не зводиться ні до соліпсизму, ні до етичного плюралізму чи синкретизму. Показово, як буберівський діалогізм у тлумаченні свободи долає фаталізм спінозівського тлумачення, адже звертання Бога До Ісаї «Не бійся, я з тобою» (Іс. 41.10) як подолання страху, закинутості й самотності, але актуалізація турботи (у тлумаченні Гайдеггера) якраз і є розгортанням свободи через абсолютного Іншого та Інших. Це і є «інтерактивність спільності, яка освячена любов'ю», яка розкриває зміст свободи в екзистенційному діалозі [79].

Слюсар В. М., розглядаючи індивідуальну свободу в структурі самореалізації особистості, виокремлює такі її складники: «...самодіяльність, цілепокладання та його елементи (самопізнання, самовизначення, самоідентифікація, самооцінка), сформованість потреби самореалізації, а також

таких якісних характеристик як відповідальність та вибір. Ці структурні елементи ґрунтуються передусім низкою фундаментальних настанов, котрі забезпечують особистісний рух взагалі. Основними з них можна виділити стійке прагнення особистості до самопізнання, її відкритість власній внутрішній реальності та бажання отримати та позитивно сприйняти об'єктивну правду про себе, упокорення в самосприйнятті та розкритті себе перед іншими, бажання саморозвитку та самореалізації» [131, с. 96-97]. Слід зазначити, що визначені дослідником елементи самореалізації ґрунтовані на розумінні людської дії як «особистісного руху» в зовнішньому щодо світу суб'єктивності просторі. Тому концепти відповідальності та вибору, на перший погляд, відпочатку вжито в значенні детермінованих ззовні об'єктивно, гіпотетично зі сфери соціального.

Можливо, цей перелік варто доповнити теоретичним конструктом, який би вказував на рефлексивні аспекти формування досвіду, на феноменологічні, екзистенційні й антропологічні підстави тих же цілепокладання або самореалізації як мети діяльності. Тому ми пропонуємо додати до цього переліку елементів структури індивідуальної свободи *елементи феноменологічної рефлексії як контемплії та екзистенційного формування досвіду як когерентного теоретичні рефлексії емоційно-чуттєвого модусу осягнення реальності*, соціальної в тому числі.

Прикметно, що сучасна дослідниця Зоя Атаманюк, з'ясовуючи аксіологічні модуси «втілення» свободи в соціальну практику (ми схильні позначити це явище не як втілення, а як спосіб побутування прийнятого уявлення чи судження в якості цінності), стверджує: «Втілення цінності свободи в практичній життєдіяльності направляє активність особистості в наступних основних напрямках: 1) досягнення зовнішньої свободи (від природної стихії, соціуму, деспотії іншого), сприяє перетворенню природного середовища, вдосконаленню техніки і технології, розвитку наукової думки; формуванню правового і політичного простору, вдосконаленню інститутів влади і управління, забезпеченню прав і свобод особистості; 2) досягнення внутрішньої свободи сприяє трансформації пріоритетів особистості від природних до духовно-

моральним; 3) сприяє розвитку вільного, незалежного від стереотипів і традицій інтелектуального знання; 4) наближає до звільнення від влади афектів і чуттєвих потреб; 5) веде до сходження від залежності від зовнішнього світу до самодостатності і внутрішньої гармонії» [5, с. 26].

Зазначимо, що перелічені напрями утворюють певну континуальність, простір свободи, який ми попередньо розглядали у філософсько-антропологічному, діалогічному, феноменологічному, екзистенціалістському вимірах. Можливо, було б евристичним не відділяти дію від її наслідку в цьому просторі, а говорити про інтенціонал свободної дії як рефлексивно-мисленнєвої, так і емпірично-тілесної, що дозволило б узгодити формування феноменологічного й екзистенційного досвідів. На нашу думку, такий *інтенціонал свободної дії* передбачає *існування простору цієї дії*, межі якого формують уявлення про Іншого у форматі діалогу та соматичні виміри людського досвіду. При цьому ми тлумачимо цей простір не як умовну порожнечу, перцептивний, комунікативний та екзистенційний вакуум (хоча теоретична фізика обґрунтовує, що і вакуум не є повністю порожнім), а як такий простір взаємодії когнітивних агентів, соціальних акторів, відчуваючих Я, в якому кожна окремість добровільно обмежує свою сваволю для створення ситуації зустрічі.

Таким чином, крайній суб'єктивізм як психологізм або радикальний об'єктивізм як біологізація чи соціологізація людини знімаються в певній континуальності співприсутності як події спілкування та комунікації. Тому якщо мигновимо про ситуацію вільного вибору, то йому має передувати простір свободи. Такий підхід швидше корелює з традицією Декарта та Канта, ніж з традицією Спінози й Гегеля, адже у ній вибір здійснюється хоча і в єдності суб'єктивного й об'єктивного, але у знеособленій порожнечі детермінацій і мотивів. Вживаючи гегелівське поняття зняття (*Aufhebung*), маємо на увазі, що в понятті простору свободи як персоніфікованої суб'єктивності, яка не лише конструює іншого, але й приймає його, пізнаючи себе в діалозі, і створює розуміння об'єктивності взаємодії як способу розгортання філософами свободи



та свободи як фундаментальної ознаки людської природи, знімаються крайнощі зовнішніх і внутрішніх детермінації людини та її поведінки.

У цьому контексті слід зазначити, що детерміністська концепція необхідності (згадувана спінозівсько-гегелівська традиція) може набувати індетерміністських чи компатибілістських рис за умови розгляду необхідності та відповідальності як категоріальної бінарної опозиції людської поведінки. Справді, відповідальність (як і Гайдеггеровий екзистенціал турботи) не передбачає примусу чи то відсутності вибору. Вона актуалізує внутрішню детермінацію як мотивацію цілісного усвідомлення буття-у-світі, причому поза визначальним впливом природних чи соціальних аспектів.

Сучасна дослідниця Тетяна Крамар зазначає, що «Необхідність – це те, що витікає з самої суті матеріальних систем, процесів, подій, що повинні відбутися (або відбуваються) саме так, а не інакше. Необхідність проявляється як зовнішня умова свободи, адже особистість в суспільстві підкоряється його законам, нормам, тому незалежно від волі людини існують об'єктивні обставини, що впливають на неї. Проте суб'єктивність, самозбереження людини обумовлює те, що при впливі суспільства на людину, вона не залишається пасивною. Навпаки, сприймає суспільні впливи з внутрішньо-активною установкою. Рівень такого активного реагування людини проявляється по-різному. Поряд з можливістю об'єктивуватися в суспільстві, видозмінюватися у зв'язку з його розвитком, людині характерна дистанційність і відмежованість, збереження власної суб'єктивності. Завдяки цим якостям особистість безперервно розвиває суспільство, одночасно зберігає та розкриває себе. Людині притаманний індивідуальний суб'єктивний світ, оскільки вплив суспільства сприймається не механічно, а особистісно, тому будь-яка суспільна дія осмислюється та оцінюється. Кінцевий результат переосмислення зосереджується в людській суб'єктивності» [74, с. 118-119].

Тлумачення необхідності як ознаки матеріальних систем, яка чинна в царині суб'єктивного, видається наразі певним перебільшенням, особливо якщо розглядати свободу й необхідність як такі, що можуть перебувати у відношеннях

контамінації. Компатибілізм зокрема, хоча і виходить з того, що свобода волі сумісна з детермінізмом, але при цьому прагне самоусунутись від метафізичного конструювання свободи, що є однією з головних підстав його критики через непослідовність. Тому ми стверджуємо, що метафізика свободи парадоксальним чином в сьогоденні може бути експлікована через діалогічний та екзистенціалістський підходи, що особливо важливо для викликів української держави й народу: «Українці, стикаючись з випробуваннями війни та трансформаціями державного устрою, мають переосмислити, що означає бути вільним у світі... філософія свободи в українському досвіді демократичного розвитку інтегрує в собі не лише політичні й правові аспекти, але й глибокі етичні та екзистенційні виміри» [146, с. 65].

Отже, ми тлумачимо свободу вибору як характерну ознаку когнітивного агента, яка набуває форми суб'єктивної та об'єктивної цінності і, не відкидаючи традиційне розуміння свободи як присутності в есенціалістській метафізиці буття, пропонуємо просторову рецепцію як самоздійснення людини як у просторі теоретичної рефлексії, так і феноменологічного досвіду.

## **2.2. Свобода та вибір: проєкції смислу та відповідальності**

Окреслюючи простір свободи, неможливо оминати увагою соціально-психологічне тло філософем свободи та вибору, а також кореляцію понять діалогу та смислу. Діалогічна філософія тлумачить свободу як умову та бекграунд діалогу, його метафізичне й феноменологічне тло, до чого можна додати, що це тло, цей ландшафт смислу є ще й символічним. Отже, вибір передбачає смисл і, з неодмінністю генеруючи його, безкінечно створює простір і тіло людської культури. Вельми показово, що знаний філософ діалогу Ю. Тішнер наполягає на тому, що «непротяжний простір сенсу є навіть важливішим, ніж простір протяжності речей» [139, с. 275]. У творчій полеміці з Лейбніцем та Декартом філософ практично постулює спільний простір для *res cogitas* і *res extensa* як простір смислу, який передує як соціальному, так і культурному простору, але є

співмірним з простором рефлексії та переживання, Ю. Тішнер стверджує: «Ідея простору к порядку співіснування живих істот обов'язково передбачає кон'юнкцію «і»» [139, с. 277]. Поєднання, єдність як співіснування та взаємодія окреслюють спосіб дії та перебування людини в просторі сенсу, оскільки «структура взаємності вказує на те, що царини людських можливостей не ізольовані одна від одної, а прилягають одна до одної» [139, с. 280].

Позиція мислителя суголосна нашому розумінню *простору свободи як складної системи лімінальних суб'єктних взаємодій*, причому як на рівні соматичному, предметному, так і на рівні рефлексії та переживання сутностей як феноменологічної контемпляції. Несиметричність цього простору зумовлена саме тим, що його гомеоморфність полягає не у постійній репродукції фрактальної самоподібності, а у дотриманні меж суб'єктивних окремоностей у межах цілого, системи, яка перебуває в стані динаміки і постійно трансформується. Тому свобода, як і відповідальність, взаємодіють не на рівні формально-логічних зв'язків, таких як імплікація чи пряма детермінація, а в складному цілому, яке має власну архітектоніку та багатовимірність. Власне це ми і *називаємо простором смислів свободи*.

Я. Ключовський, розглядаючи підхід Е. Левінаса, стверджує, що «у Левінаса відповідальність виконує функцію, подібну до тієї, яку у Гайдеггера чинила справжність. Про справжність людини ми говоримо тоді, коли вона є сущим, яке свідомо живе до смерті. Приймає до відома те, що є буттям-до-смерті. Вона виринається з буденності, в якій тривогу завалено безліччю речей, справ, клопотів, щоби про неї не думати. У Левінаса відповідальність є тим, що веде до пробудження моєї справжньої людськості» [70, с. 75]. Сам Е. Левінас при цьому стверджує, що оскільки стосунки тет-а-тет, лицем до лица ніколи не симетричні, то відповідальність починається як відмова від власної тотальності, яку стверджує соліпсизм чи егоцентризм.

Простір свободи пропонує моделі смислогенерації для такого Я, яке усвідомлює власну обмеженість, тобто практично Левінас розбудовує етику як онтологію: «Окрема істота може вважати себе за тотальність лише коли не в змозі

мислити. Річ не в тому, що вона помиляється або мислить кволо чи нестямно, – вона не мислить. Ми стверджуємо, звичайно, свободу або насильство особистостей. Нам, сущим, які мислять, які знають тотальність, які розташовують залежно від неї кожне окреме буття й шукають сенс у мимовільності насильства, ця свобода здається такою, яка виявляє особистості, котрі плутають свою особливість із тотальністю. У таких індивідів така плутанина є не думкою, а життям. Той, хто живе в тотальності, існує як тотальність, – так, немовби посідає центр буття і є першоджерелом, немовби все вибрав «з-тут» і «з-тепер», куди він, проте, вміщений або де створений» [83, с. 17].

Прикметно, що такий спосіб життя і формування досвіду мислитель позначає як цинічний, що, безперечно, разом з інтенцією до переосмислення кантіанської етики обумовило інтуїції П. Слотердайка в його «Критиці цинічного розуму»: «Усі метафізичні альтернативи варті одна одної і назавжди нерозв'язні: детермінізм *versus* індетермінізм, скінченність *versus* нескінченність, існування Бога *versus* відсутність Бога, ідеалізм *versus* матеріалізм тощо. В усіх цих питаннях з логічною невідворотністю натрапляємо на (щонайменше) дві можливості, які обґрунтовані однаково добре і однаково погано. Не можна й далі не потрібно їх «розв'язувати», адже обидві слід розуміти як відображення структури розуму» [129, с. 49]. Філософ стверджує, що Просвітництво не тотожне критиці мислення в традиції від Аристотеля до аналітичної парадигми, але з іншого боку, заперечує формалізацію мислення в межах лише аналітичних процедур, а острах метафізики (до речі, актуальна тенденція сучасного філософування та масової свідомості) є спрощеним перифразом кінчної автаркії як утечі: «Та чи не є Вітгенштайн, по суті, Діогеном модерної логіки, а Карнап – справжнім пустельним анахоретом емпірії? Невже вони хотіли примусити своєю інтелектуальною аскезою занехаяний балакливий світ до каяття, світ, що не вважає логіки та емпіризму за Об'явлення і продовжує, спраглий на «корисні фікції», незворушно поводитись так, наче сонце обертається навколо землі, а

міражі «неточного» мислення завжди є достатньо точними для практичного життя» [129, с. 49].

Філософ акцентує якраз парадоксальність розуму, зафіксовану Кантом у концепції антиномій та власне у самій проблематиці трансцендентального запитування, і це акцентування, до речі, цілком суголосьне тезі П. Юркевича, що Розум, на відміну від Серця, може знати, що щось існує, але не може знати, яким це щось є. Тому генерування корисних «фікцій мислення» як «метафізичного мотлоху», який позитивістська парадигма намагалася стерти з досвідного горизонту смислів та життєсвіту людини, є неunikненим як раз у контексті людської смислогенерації, за якої будь-який бунт проти розуму неодмінно пропонує альтернативну попереднім системам метафізику чи теологію, що передбачає сам принцип свободи мислення та формалізації думки в дескрипції чи наративі. Прикладом може слугувати іронічна Контова апологія громадянської релігії людства з її культом розуму, яка фіналізувала його зусилля з деструкції метафізики та постання позитивного знання.

Роман Кісь зазначає: «Ми, на жаль, не завжди пам'ятаємо про те, що проблематика свободи/несвободи є не просто суттєвою для суспільного, громадського та особистого життя у різноманітних сферах, проявах та життєформах (і зокрема у ситуаціях вибору та у вигляді вже аж геть забалаканого-перебалаканого питання свободної волі, – free will...). Ми часто забуваємо, на жаль, також про те, що свобода, як онтична основоструктура; як процес; як спонукальні сили людського єства; як чинник творчости та активної життєдії; як висока Мета є одним із Перводжерел власне людського в людині» [69, с. 33]. З цього випливає, що розуміння свободи як «онтичної основоструктури» передбачає відсутність у людини неусвідомленої здатності контролювати цю свободу, а здатність до «творення світів», результатом якої можуть вважатися як науковий образ світу, так і його філософська картина, є цілком амбівалентною у межах коливання між онтичним і онтологічним (у Гайдеггеровому тлумаченні).

Справді, предметно-чуттєвий досвід сущого нібито має передувати онтологічному досвіду буттєвого та сфери духу, але у царині свободи такий погляд може видаватися спрощеним. Якщо суще є чистою потенційною чи актуальною предметністю і визначається через ознаки, фактуальну наявність і спосіб існування, то буття визначає суще як предметність і є її фундаментом. Таким чином, будь-який науковий підхід до предметності обов'язково передбачає онтологію, яка фундує онтику, що повною мірою стосується, наприклад, позитивізму, який намагається елімінувати онтологію та гносеологію.

Тематизація ж свободи передбачає не просто визначення певного феноменологічного регіону свідомості (згідно з Гуссерлевым розумінням регіональної онтології), а відмінність між буттям як таким і людським буттям. Р. Кобець зауважує: «Загалом онтологічне дослідження, що має на меті експлікувати притаманний Dasein спосіб буття і як таке має розкрити доступ до всього обширу буттєвої тематики, не є «онтологією людини». Останню Гайдеггер іменує «антропологією». Онтологія Dasein, якщо порівнювати її з антропологією (повною онтологією людини), має «фрагментарний» зміст. /.../ Інакше кажучи, спосіб буття Dasein не охоплює всієї повноти людського буття. Разом з тим воно є сущим, яке має одну лише характеристику – доступ до свого буття, тому ним може бути не лише людина. Втім, це, як казав Гегель, – «марна можливість», позаяк ніяке подібне суще нам не відоме» [71, с. 64-65].

Таким чином, існування як таке не тотожне антропології як людському існуванню, за Гайдеггером. Але Dasein набуває смислу саме через людську свободу жити й померати в межах турботи та відповідальності. Саме тому В. Кебуладзе у передмові до збірки Я. Черногуз «Dasein: оборона присутності» стверджує, що «загроза смерті може зробити тебе насправді живим» [68, с. 11]. І вільним – додамо ми. Поетка-філософія пронизливо засвідчує свободу як екзистенційний вибір України та українців: «...у цьому столітті – усі філософії / зникають на полі бою / все створене нами / ми всі / взяті в квадратні дужки / місцем де народились / місце для сюрреалістичних рефлексій поступається / місцю сюрреалістичних висновків / неохопність поступається прямоті / філософи

не доганяють / коли котять квадратне / і кантують кругле / ми маємо вибір без вибору / а тому ми ще досі вільні» [148, с. 15].

Очевидно, що поетична експресія не є раціональним аргументом у філософській дискусії, але вона є частиною конституювання особистої свободи, здійснення вибору та відповідальності не в правничому вимірі кодифікованих законів та дескрипції юридичних відношень, але у феноменологічному досвіді присутності, людського буття як славно/сумнозвісного гайдеггерівського *Dasein*. Під таким кутом зору дескриптивний підхід до філософії свободи видається не повною мірою достатнім: «Необхідним атрибутом, аксіоматичною основою та супроводжуючим змістовим елементом відповідальності є свобода. Філософсько-правова природа відповідальності зводиться до двох аспектів: перспективної (позитивної) відповідальності – внутрішнього усвідомлення особистістю своїх обов'язків перед суспільством, розуміння в цьому сенсі значення своїх дій, і ретроспективної (негативної) відповідальності – негативної реакції суспільства й держави на вчиненні дії, які суперечать загальнообов'язковим нормам» [42, с. 364].

У цьому контексті слід вказати, що кореляція і комунікація між переживанням і дескрипцією свободи в повсякденному узусі, поетичному й академічному дискурсах за всієї своєї відмінності вказують на одне й те ж явище. За К. Ясперсом, свобода є подоланням себе такого, який приймає зовнішні детермінації та підкорення, а отже, свобода є центром, осердям самості людини (*selbstsein*). Тобто свобода може бути розглянута як результат к'єркегорівського стрибка віри через усвідомлення власних меж та унікальності і набуття через це істинної екзистенції та ідентичності. У цьому сенсі людина парадоксальним чином, виходячи за власні межі, досягає себе як специфічну істоту, що причетна до сфери трансцендентного: «Саме тому Карл Ясперс наголошує, що свобода людини не є сваволею, а знаходить свої рамки у трансценденції, через усвідомлення людиною безумовного і нескінченного. Суттєвим тут є особистісний зв'язок, який екзистенція шукає з трансценденцією» [50]. Отже, ми бачимо, як на перетині смислових комплексів понять відповідальності,

комунікації, екзистенції і трансценденції філософема свободи постає як не просто багатоаспектний феномен, а як принцип людського існування, який може бути тематизований принагідно до практично всіх форм діяльності, мислення та рецесії.

К. Ясперс практично обґрунтовує свободу як самопізнання через зусилля комунікації щодо специфічного комунікативного змісту (діалогічного за природою) екзистенції: «екзистенція зустрічається у світі з іншою екзистенцією не безпосередньо, а лише за допомоги змісту. Бо внутрішня сила душі потребує як [форми] діяльності, так і можливості її [змістовного] втілення. І якщо комунікація є неможливою у вигляді безпредметного втілення душі поза простором і часом, то так само неможливими є й зрушення [екзистенціального] буття особи лише в межах матеріальної дійсності. На перший погляд, здається, що душі доторкуються одна одної безпосередньо; вони мусили б відчувати це у трансцендентному, поза буттям у світі. Саме в цьому випадку набуває об'єктивного значення таке безпосереднє відношення, бо лише трансцендуючий зміст може стати мірою справжньої комунікації. Цьому сприяє також її участь у мирських ідеях, завданнях та намірах, якими позначається життя у світі» [124, с. 147]. Екзистенція тотожна свободі, яку неможливо мислити як об'єкт, пізнати та визначити. Філософ поєднує екзистенційну свободу та розумну необхідність за допомогою введення поняття комунікації.

Сучасна дослідниця пропонує самобутню візію свободи, оперту на розгляд людини як діяльнісної істоти (у традиції Г. Франкфурта), яка має власну структуру волі, мотивацію, конструє ієрархічну систему потреб, прагнень і бажань. За Г. Франкфуртом [178], дія типологізується за критеріями усвідомленості / неусвідомленості, доцільності / інтенційності, автономності / детермінованості. При цьому вільна дія тлумачиться як така, що «започатковується дієвцем як така, що спричинена ментальними станами та подіями, притаманними цьому дієвцю (наприклад, парами «бажання переконання»), або ж слухними намірами. Критики стандартних варіантів заперечують, що здатність дієвця започаткувати дію можна звести до



спроможності вчиняти з наміром на підставах. Вони наполягають, що активність є суцільно спонтанною: дієвець може започаткувати дію без підстав і попереднього наміру, хоча підстави і наміри впливають на те, як дієвець вчиняє. Однак джерело активності у спроможності започаткувати і здійснювати не зводиться до того, що дієвця мотивують наміри і підстави (обставини контексту). Інколи подібне «джерело» розуміють як волю. Феномен людської волі проявляється у здатності осмислювати, ставитися з увагою і корелювати свої мотиви. Наявність волі відрізняє людей як особистостей, як дієвців від інших можливих агентів» [82, с. 91].

Дія людини, безумовно, передбачає воління, але воління як осмислене та усвідомлене бажання, намір, який формує інтенціональність вектору зусилля дії, не конгруентне волі, навіть якщо її розуміти не як необмеженість, а як намір. Адже воління є екзистенціалом і в цьому сенсі характеризує людину як морально відповідальну істоту. До речі, в контексті аналітичного розгляду проблеми свободи волі саме постулювання етичних настанов, на думку, П. ван Інвагена, є підставою визнати існування свободи волі [24, с. 313]. Сучасна дослідниця О. В. Голубовська зазначає, що «індивідуальна свобода (самостійність) має два виміри, перший з яких визначає таку об'єктивну ситуацію у життєвому просторі індивіда, коли він не зазнає впливу від зовнішнього примусу («свобода від»), має можливість самостійно приймати відповідальні рішення, здатний до самоконтролю. Другий вимір належить до сфери суб'єктивної реальності й характеризує індивідуальне буття людини як здатність на основі раціональних (логічних операцій думки) та ірраціональних (інтуїція, надчуттєве) критеріїв користуватись правом вибору у різних життєвих моментах. Це передусім моменти, коли метою ставляться особистісні саморозвиток та самореалізація, за умови вироблення таких якостей як цілеспрямованість, воля, послідовність тощо» [39, с. 24]. Це твердження слід розглянути детальніше, адже воно безпосередньо стосується теми нашого дослідження, оскільки розмежовує об'єктивні і суб'єктивні фактори існування та здійснення свободи як вільного відповідального вибору. Безперечно, самоконтроль, відсутність зовнішнього

примусу дають можливість самостійно приймати рішення, але зовсім не передбачають необхідність прийняття будь-яких рішень.

Інакше кажучи, відсутність зовнішніх детермінацій не є мотивацією, а швидше відсутністю зовнішніх стимулів. Здавалося б, саме тут і час говорити про детермінацію внутрішню, як О. Голубовська і робить, акцентуючи насамперед свободу як засіб самореалізації, але тут виникає питання щодо того, яким чином «об'єктивна ситуація» у життєвому просторі індивіда, тобто конфігурація складників системи, наразі соціальної, та сукупність відношень між ними обумовлює індивідуальну свободу, якщо ця свобода тлумачиться виключно як відсутність. На нашу думку, само по собі будь-яка зовнішня ситуативна детермінація у разі, якщо вона не є прямим стимулом до дії і не осмислена індивідом як когнітивним агентом, не може бути розглянута як передумова чи джерело свободи, оскільки вона постає як точка відліку, фіксація відпочаткового стану системи, як і свободу індивідуального вибору уможливлюють, але не передбачають. З іншого боку, якщо у сфері когнітивного й емоційно-чуттєвого людина здатна опанувати свої потреби, бажання, спонуки та мотиви, то це нібито виступає суб'єктивними чинниками існування й здійснення свободної волі.

Але як це узгоджується з діяльнісними формами самореалізації та самоздійснення людини, якщо вони лише і є форматом експлікації її природи у царині культури, у мовному, соціальному, екзистенційному, релігійному та ін. вимірах? Інакше кажучи, що саме примушує людину задіяти воління і прийняти рішення, якщо і об'єктивні, і суб'єктивні чинники у такій інтерпретації фіксують лише можливість, яка є імовірною, але не необхідною. Чи іманентний вибір свободі, чи можна бути вільним, не воліючи? Як бачимо, питання якраз про згадувані парадокси свободи від свободи, вибору без вибору, які або зводять все до радикального детермінізму у спінозівсько-гегелівській традиції, або ірраціоналізують свободу у традиції Мальбранша, Паскаля, К'єркегора та Ніцше. Адже якщо воля превалює над раціональністю, то філософема свободи постає як набагато жорсткіше детермінована, ніж за традиційного природного детермінізму, оскільки набуває практично теологічного формату.

Тому ми вважаємо, що *до зазначених чинників свободи вибору слід додати розгорнуте розуміння персонального досвіду, на основі якого людина може прийняти власне рішення і сформувати власне воління*. Причому такий досвід є водночас феноменологічним у Гуссерлевій традиції та антропологічним у Гайдеггерові традиції, адже сполучає онтичне й онтологічне, Dasein і Lebenswelt. «Прагнення людської волі до блага залежить від можливості вільного вибору людини. Нашу свободу визначає зміст вибору, а не сама здатність обирати. Тому людина тим вільніша, чим краще вона обирає, і вибирає тим краще, чим більше благо вона обирає», – стверджує дослідниця [39, с. 25]. Вельми непросто прийняти тезу про те, що свободу людини визначає зміст її вибору, а не сама здатність обирати, адже якраз цю здатність попередньо було позначено як таку, що обумовлюється об'єктивними та суб'єктивними чинниками свободи.

Яким чином можливо визначити зміст вільного вибору індивіда до моменту його здійснення? Якщо ж ми оцінюємо й аксіологічно унормовуємо зміст вибору постфактум, після його здійснення, то такий дискурс і дескрипція неодмінно постають як частина світоглядного знання, а отже, корелюють з ідеологією, масовою культурою та свідомістю, сферою соціальних габітусів і сценаріїв поведінки тощо. Стверджувати, «що людина тим вільніша, чим краще вона обирає і вибирає тим краще, чим більше благо вона обирає» подібне до твердження, що вибір миру у всьому світі вільніший, ніж вибір піти прогулятися у сквері. Ступені свободи та її гіпотетичні типології і градації є вельми складним і тонким метафізичним аспектом свободи вибору, який апелює не лише до діалектики понять, але і до теології, аналітичних процедур мови тощо.

Тому наразі афористична форма швидше затемнює предмет вибору та зміст свободи, а апеляція до блага (яка гіпотетично закорінена у платонівському розумінні абсолютного блага та в теологічній тезі про Бога як абсолют і відповідно абсолютне благо) занурює свободу в соціально-правничі аспекти її реалізації, що може бути розглянутим як її заперечення через фреймування, що дослідниця визнає, стверджуючи, що «абсолютної свободи в реальному світі, де

взаємодіють дуже багато дуже різних людей, не існує» [39, с. 25]. У такому разі свобода людини полягає у залежності від блага, до якого вона, людська воля, нібито постійно прагне. На нашу думку, *свобода може бути досягнута лише за умови врахування людини не лише як агента дії, але і як носія досвіду, який неодмінно розгортається в часі, адже саме часовість людини*, за Гайдеггером зокрема, парадоксально обґрунтовує її свободу, тобто, як ми вже зазначали, межі людини і людського світу передбачають і вказують на свободу.

Людський досвід формується у міжсуб'єктній взаємодії, у спілкуванні з Іншим та Іншими, що у прагматичному вимірі може бути розглянуте як соціальна комунікація, а вона своєю чергою формує власне те, що Ю. Габермас називає комунікативним розумом як сукупність механізмів самоздійснення людини через свої вибори себе в комунікативній сфері: «Комунікативний розум піддає себе випробуванню на спроможність його як сили обов'язку (зобов'язання) до інтерсуб'єктивного взаєморозуміння та взаємного визнання; разом з тим він описує універсум спільних форм життя. Всередині цього універсуму стає вже неможливим протиставляти нерозумне розумному у той спосіб, за допомогою якого, згідно з Парменідом, незнання протиставляється такому знанню, яке, як пряме ствердження, володарює над запереченням» [30, с. 316]. Практично йдеться про те, що свобода виникає на межі порозуміння, у міжсуб'єктному просторі, на перетині дій, досвідів і волінь людей як екзистуючих Я, когнітивних агентів і соціальних акторів.

Дмитренко К. С. зауважує: «Особливість Габермасового підходу до витлумачення комунікативної раціональності та комунікативної практики полягає у прагненні з'ясувати, що об'єднує аргументативні практики, які здійснюються в різних життєвих світах і культурних контекстах, та чи існує єдиний тип раціональності, якому мають відповідати ці практики, щоб витримати перевірку на значущість. Саме на статус такого об'єднаного поняття і претендує комунікативна раціональність разом із притаманними їй поняттями порозуміння (Verständigung) та комунікативної дії (kommunikatives Handeln)» [49, с. 41]. Таким чином, фроммівська відмова від свободи пов'язана саме з нездатністю людини

прийняти свою індивідуальність і вийти за межі так званих зовнішніх і внутрішніх детермінацій. Ю. Габермас пропонує вирішити цю колізію, цей цілком к'єркегорівський angst, жах людини перед власною свободою як перед істинним собою, а не масками, накинутими на неї соціумом і культурою, через комунікативну дію, через доктрину комунікативного розуму. Знову ж таки, продовжуючи к'єркегорівську тему, мовлення як способу втечі від реальності. Від зустрічі із собою, від необхідності стрибка віри.

Фрейд-марксистський підхід соціального філософа та психолога Е. Фромма назагал притаманний критицизмові франкфуртської школи, але принагідно до свободи він чітко демонструє, як західна цивілізаційна модель обумовлює життєві форми індивідуальностей у межах соціальності, що призводить до непереборної колізії між станами «бути вільним, а отже самотнім і незахищеним» і «бути частиною спільноти, віддавши природі та суспільству свою вроджену свободу». Звісно, ми далекі від біблійного ригоризму і засуджувати людину, яка, подібно Ісаву, що віддав первородство за юшку із сочевиці, віддає свою свободу через anxiety, тривогу і страх, пов'язані з нею, але чи є на те рада?

«Людська натура не є ані сумою вроджених, біологічно закріплених спонукань, ані мертвим відображенням культуральних моделей, до яких людина поволі пристосовується. Натомість вона є продуктом історичної еволюції і має свої вроджені механізми й закони. Природа людини підвладна певним незмінним факторам: необхідності задовольняти фізіологічні потреби й потреби уникати ізоляції та моральної самотності. Ми побачили, що індивід змушений прийняти спосіб життя, який корениться в системі виробництва й розподілу, властивій кожному окремому суспільству. У процесі динамічної адаптації до цього способу життя в індивіді розвивається низка потужних стимулів, що мотивують його почуття й дії. Індивід може усвідомлювати ці стимули, а може й не усвідомлювати, але в обох випадках вони є потужними і якщо вже виникли, то вимагають задоволення. Вони стають могутніми силами, які, своєю чергою, ефективно формують і сам соціальний процес», – пише Е. Фромм [145, с. 21].

То чи є свобода причиною екзистенційного неспокою самотності, закинутості в світ (М. Гайдеггер), покинутості людини у своїй раціональній гордині та пошуках філософського бога Богом істинним (Е. Жильсон), категоріальної (сутнісної), соматичної, когнітивної недостатності людини (Г. Плеснер, М. Шелер), насамкінець перманентної втечі людини від самої себе? Свобода волі, таким чином, набуває виразно психологізованого змісту і виходить зі сфери чистої діалектики понять, з царини метафізичного знання. Але і психологія разом нейрофілософією не дає відповіді на це питання, адже розмаїтість підходів практично виключає можливість їхнього узгодження.

Так, наприклад, відомий експеримент Б. Лібета (2017) ставить під питання примат волі та людського вибору стосовно електрохімії мозку, адже дослідники виявили, що прийняттю рішення та імпульсу до дії, усвідомленому агентом, передуює специфічна конфігурація мозкової активності, яка відбувається за певний час (сотні мілісекунд) до власне усвідомлення [204]. Цей експеримент став підставою для постання нейрофілософської метафори-мема щодо людини, яка є пасажиром, а не водієм в авто власного тіла. Сем Гарріс стверджує, що свобода волі є ілюзією, але необхідною через свою соціальну й прагматичну обумовленість [187]. Г. Карузо взагалі зазначає, ґрунтуючись на основі критики феноменологічної моделі свідомості, що самосвідомість необхідна для формування відчуття свободи та можливості вільного вибору, оскільки закріплює відчуття належності людині її власного тіла, думок, соціальних дій та ін. Це необхідно. Аби ми мали комфортне відчуття свободи волі через переживання такого досвіду як свого власного. Крім того, самоусвідомлення уможливлює самоідентифікацію, завдяки якій ми не плутаємо свій вибір з виборами інших людей [163].

Дж. Маєлз розглядає свободу волі як елемент національної ідеології та частину, за висловом Габермаса, опорного каркасу громадської думки та масової свідомості. Згідно з цим, свобода волі реалізується в наявності та прийнятті певного спільного проєкту майбутнього, ідеї, образу майбутнього, прагнучи якого, людина здатна подолати будь-які зовнішні чи внутрішні детермінації чи

обмеження. Він, спираючись на наші знання про колосальну обчислювальну потужність мозку, виходить з того, що сканування мозком реальності та обробка інформації відбуваються на несвідомому рівні, а свідомість є чимось подібним до спрощеного інтерфейсу, який дає людині можливість не загубитися в даних [213]. Бачимо, що нейрофілософські підходи тяжіють або до повного позбавлення людини свободи волі та вибору, або до тлумачення людської свідомості як умовної пісочниці, в якій діти можуть досхочу будувати замки з піску та пасочки, тоді як рішення приймаються на несвідомому рівні мозком.

К. Шамлян, аналізуючи погляди нейропсихіатра та нейрофілософа Х. Волтера, пише: «Уолтер розглядає роль фронтальної кори (і особливо префронтальної кори асоціацій) головного мозку в плануванні дій, виборі з різних варіантів і організації поведінки в часі; аналізує неврологічні докази на користь і проти твердження про те, що ця ділянка мозку є центром «волі» у людини. Уолтер вважає, що функції бажання (обмірковування, планування тощо) розподілені по всьому мозку, хоча префронтальні області відіграють ключову роль, оскільки вони забезпечують зв'язок між ділянками кори головного мозку, які беруть участь у вищому когнітивному функціонуванні, та іншими частинами мозку, які є джерелами емоцій, почуттів і рухових реакцій» [150, с. 19-20].

Зауважимо, що дані нейрофізіології, нейропсихології та формовані на їхній основі нейрофілософські підходи до проблеми свободи волі необхідно мають узгоджуватись не лише з нейрофізіологічним субстратом (в аристотелівському сенсі) мислення, тобто з мозковою активністю, але і з свідомісними вимірами людської активності та дії, такими, що насамперед стосуються мови, мовлення, семіотичних кодів культури, соціальних аспектів її самопозиціонування та самоідентифікації. Смысл, який твориться людиною, твориться нею саме як свідомим когнітивним агентом, а не як біологічним носієм мозку, діяльність якого латентно скеровується несвідомим. Актуальна наразі позиція так званого нейронезистенціалізму, яка спирається на те, що «неврологічна структура мозку та пов'язаний з нею досвід є невід'ємною частиною саморозуміння, і що це розуміння необхідне для здатності людини жити наповненим життям.

Нейроекзистенціалізм також прагне примирити фізичні та метафізичні аспекти людського існування, визнаючи, що вони нерозривно пов'язані між собою. Відтак саме прагнення набутти сенсу – результат роботи «неврологічного механізму», який допоміг людині вижити і наділив її здатністю мислити. У процесі еволюції людський мозок почав шукати в усьому сенс, проте нині його, як ніколи, важко знайти на тлі роз'єднаності та байдужості людей, знецінення інституту сім'ї та зниження релігійного світовідчуття у людини» [142, с. 25]. Важливо, що сучасні дослідники услід за Бодрієм вказують на те, що симулятивний характер постіндустріальної цивілізації торує дорогу для тоталітарних і авторитарних режимів, адже постіндустріальний індивідуалістичний лібералізм заперечує нормативність групових і суспільних цінностей, фреймів рецепції реальності та поведінкових моделей, навіть попри їхню укоріненість у нейрофізіологічних механізмів, які обумовлюють функціонування свідомості.

Динаміка смислу (Д. Леонтьєв) людської свободи така, що передбачає усвідомленість як головний маркер вільної дії, а отже, поза усвідомленим врахуванням досвіду рішення не може бути прийнятим, навіть якщо воно видається імпульсивним, інтуїтивним. Набагато складніше тлумачити в цьому сенсі дії інстинктивні. Але якраз вони не репрезентують людську свободу, оскільки присутні у всіх складних організмів, зокрема вищих приматів. Крім того, інстинктивні дії можуть бути притлумлені актом волі, що не є новиною в царині нейрофізіології.

Показово, що класик української психології В. Роменець, спираючись на філософію події та подієвості в українській традиції (М. Попович, С. Кримський, В. Малахов, яка може розглядатися як когерентна європейській традиції тлумачення події від А. Вайтхеда до М. Гайдеггера та Ж. Делеза) розв'язує проблему детермінізму та індетермінізму, тлумачачи кожен вчинок і дію людини як індивідуалізовані й неповторні: «Саме завдяки цій індивідуалізації особистість успішно виходить із-під «фаталізму об'єктивності», «непорушної» сили її законів і залишає для себе реальну можливість морального вибору того чи



іншого шляху поведінки» [106, с. 20]. Зауважимо, що ця індивідуалізація можлива лише завдяки акцентованому нами вище значенню філософемі досвіду як феноменального, так і екзистенційного, причому досвіду персонального, такого, що не транслюючись, формує простір ядра особистості, своєрідну матрицю ідентичності, яка активується в моменті самоосмислення й самоусвідомлення людини.

Бачимо, отже, що зовнішня та внутрішня детермінації (причому внутрішня детермінація або суб'єктивна в традиційній інтерпретації, наведеній вище, зазвичай зводиться до усвідомлення або соматичних потреб, або зовнішніх спонук і причин) з необхідністю доповнюються феноменом постання свободи з самої сутності людського Я, ситуації, за якої вільний вибір здійснюється в просторі і часі свободи, які генерує сутність людини, що репрезентується когніціями, сприйняттям і досвідом.

Розгортаючи діалектику детермінації свободи, Микола Видриган стверджує: «Теоретично можна виділити дві властивості волі. Перша полягає в універсальній здатності волі до будь-якого свого визначення, а друга в здатності волі до свого обмеження шляхом визначення певного змісту... Однак у дійсності волю ми бачимо в діалектичній єдності цих двох властивостей. Воля, маючи здатність до будь-якого свого визначення, в кожному момент може реалізувати цю можливість і, отже, обмежити себе певним конкретним визначенням. У той же час вона може за своїм бажанням зняти з себе це обмеження і повернути собі первісний стан. Саме в цьому процесі переходу волі з одного в інший стан і народжуються феномени, що називаються свавіллям і свободою. Воля як діяльність, що сама себе визначає, виступає в єдності двох своїх форм, як універсальна здатність до будь-якого виду свого самовизначення і як ця ж здатність до альтернативної поведінки... Діалектична єдність двох протилежних, що переходять один в один, видів волі і є конкретне, істинне поняття свободи волі» [25, с. 20-21].

Зауважимо, що цю альтернативність людського вибору та воління фіксував ще Аристотель у «Нікомаховій етиці», і пізніше вона знайшла свій розвиток у

філософії події, зокрема у Ж. Делеза: «Дельоз вписує поняття «подія» в мову, ставлячи його в один ряд з поняттями «смысл» і «концепт». Ряд не дуже рівний і не зовсім синонімічний, що більше нагадує структуру серіальної музики П. Гласса. Ряд, який констатує, хоча й скісну, але все ж таки залежність події від мови, тому важко не погодитися в цьому пункті зі спекулятивною критикою дельозівської події Бадью, який відзначив її зв'язок з «богослів'ям», традицією західного філософування, що зберігає віру в Мову та Смысл. Інша неподієва, немислима частина дельозівської події, нав'язана філософією Бергсона та Вайтхеда, припускає прийняття досить-таки спірної метафізики віртуального, онтологізованої пам'яті, що дарує нові події» [97, с. 90-91].

Парадоксальність мисленнєвої процедури та поняттєвих констеляцій, притаманна постмодерному дискурсу, маскує насправді традиційну опозицію детермінізму й індетермінізму як колізію між гранднарративом і множиною малих наративів: подія стається, тому що о-словлюється в мисленні, тобто є мовленнєвою, «промовляється» і таким чином свобода постає як подія-мовний акт, тобто перформатив. Обґрунтовуючи вище перформативність свободи та її дискурсу, ми якраз і мали на увазі, що подієвість акту вільного вибору відбувається у Вітгенштайновому просторі мови, який для простору свободи все ж є лише одним з можливих світів, оскільки, за Делезом, свобода формується та існує на дологічному та довербальному плані іманентності [77].

Лідія Сафонік, розглядаючи розуміння процесу генерації смислів у Делеза, висловлює думки про концепт «буття», які цілком прояснюють існування свободи між онтичним та онтологічним, між буттям та існуванням, подібно до монети, яка постійно утримується на ребрі, не повертаючи аверсом чи реверсом, заперечуючи таким чином закони фізики, адже простір свободи не фізичний: «Смисли спроможні привносити логіко-лінгвістичний, когнітивно-семіотичний аналіз, світоглядні тлумачення та герменевтичне розуміння і комунікативний консенсус, тобто, існувати у просторі людського буття, незалежно від того, заперечуємо ми, чи стверджуємо їх існування. Смисли не можуть бути конструктивними чи деструктивними, оскільки ціннісним значенням їх наділяє

людина. /.../ Онтологічну укоріненість смислів можна пояснити тим, що буття лише уможлиблює існування речей і його не можна реалізувати чи онтизувати (буття не тотожне суццю). Буття є найбільш внутрішнім і глибинним принципом, проте таким, що не тотожний сутності речей, тобто можна припустити, що трансцендентний принцип одночасно є іманентним, який уможлиблює з'яву смислів у світі. Онтологічне відкриття не вичерпує спектра соціального–практичного буття людини, впродовж якого людина навчається простим механізмам конституювання життєвих смислів, а згодом долучається до процесу конституювання, разом з іншими суб'єктами соціальної дії, складних смислових структур, що потребує прогнозуючої рефлексії» [115, с. 95-96].

Таким чином, смисли, які розгортаються в просторі свободи, можуть набувати предметності за умови їхньої онтизації, але назагал смисл свободи в її відкритості та утриманні безлічі можливостей і цілей в згорнутому вигляді. Цікаво, що така інтерпретація свободи суголосна суб'єктивістським тлумаченням смисложиттєвої проблематики, за якими життя людини набуває сенсу, якщо вона може вільно досягати своїх цілей або вільно здійснювати діяльність, яку вважає важливою [29], або ж смисли свободи полягають в «активному залученні та підтвердженні, яке оживляє людину (*vivifies the person*), яка вільно створила або прийняла, а тепер просуває та плекає проєкти, які її найбільше хвилюють» [160, с. 183].

Принагідно до компатибілізму логічні аргументи на користь детермінізму та індетермінізму не є повною мірою релевантними на рівні спричинення людської діяльності через те, що зовнішні детермінації не становлять загрозу нашого статусу морально відповідальних агентів дії, які завжди мають можливість чинити альтернативно щодо причини, мотиву, стимулу, потреби, бажання, потягу, частково навіть інстинкту. І таким чином **створюють специфічно людський простір свободи як смислогенеративну модель**, причому смисли набувають форми або репрезентованих дикурсивно чи наративно аксіологічних орієнтацій, або символічних конструкцій, які побутують у просторі колективної уяви та масової свідомості.

Якщо людину не розглядати як джерело причинності, істоту, яка може починати причинний ряд завдяки власному розумові (кантівська традиція), то як можливість альтернативної дії, так і будь-яке світоглядне знання включно з емоційно-афективними підставами антропоцентризму втрачає будь-який смисл, оскільки зовнішня детермінація як природна причинність ніколи і не мала людського смислу. Яким же чином тоді можливо обґрунтувати, наприклад, екзистенціали гідності та самоповаги, власне поняття моральної відповідальності, яке спирається на поняття гідності, якщо поза свободою? Детермінізм, таким чином, у XXI ст. позбавляє діяльність людини цілевідповідності як смислу, перетворюючи цивілізацію на термітник, об'єднаний лише спільним роздільним функціоналом і простими соціальними програмами.

Сучасний дослідник Майкл МакКенна стверджує: «Істина причинного детермінізму, очевидно, створює проблему для свободи та відповідальності принаймні двома способами. По-перше, це може означати, що ніхто не має свободи діяти інакше, що є різновидом влади чи контролю над своїми діями, які багато хто вважав необхідними для моральної відповідальності. По-друге, це може означати, що ніхто не є кінцевим причинним джерелом його чи її дій. Те, що наші дії походять від нашої вільної волі, а не від сил поза нами, також здається вірогідною умовою морально відповідальної волі» [208]. Ми услід за численною групою дослідників [223; 239] дотримуємося позиції, згідно з якою природна причинність хоча і впливає на прийняття людиною вільного рішення, але лише опосередковано, через культуру, етичні настанови й ціннісні орієнтації і тому не обумовлює безпосередньо моральну відповідальність суб'єкта. На нашу думку, саме *смисловий простір свободи як універсальна смислогенеративна модель обґрунтовує не лише раціональні та цілевідповідні дії, але й ірраціональні та абсурдні*, демонструючи таким чином реалізацію принципу свободи, який детермінований не лише об'єктивними та суб'єктивними чинниками, але і специфічно людськими просторовістю, темпоральністю, досвідом, культурою, мовою.

Це видається особливо важливим в сучасну епоху, коли криза наукової експертизи актуалізує експертизу філософську, причому як орієнтовану на аналітичні процедури та формально-логічний аналіз мови науки, так і на екзистенційну візію. На нашу думку, чи не найдавнішим форматом людської свободи, неодноразово обґрунтовуваним в історії людської цивілізації, є, як це не банально й очевидно, саме філософування як екзистенціал і як дискурсивна практика, яка формує дескрипцію реальності та гранднартив як своєрідний операційний простір розуміння.

Сучасний дослідник Майкл Ханнон зазначає: «Філософія рясніє практиками, які важко узгодити з ідеєю, що наша дисципліна спрямована на справжні відповіді на філософські питання. Ці практики варіюються від тих, що пов'язані з природою філософії як когнітивного проєкту (наприклад, повернення до вічних запитань, неоптимальність формування філософських переконань на основі свідчень і подолання розбіжностей), до тих, що характеризують наші дисциплінарні практики,... і між ними (наприклад, цінність систематичності та ідентифікації експертизи). Дійсно, багато з цих аспектів філософії використовувалися, щоб поставити під сумнів її цінність, тобто аргументувати скептичні висновки щодо цінності наших професійних проєктів. Ми спиралися на нещодавні дослідження природи розуміння, щоб запропонувати альтернативну картину: інтелектуальною метою філософії є розуміння.

...наша мета полягає не в тому, щоб переконати філософів припинити шукати істину. (Це завдання приречене на поразку, так само як філософія приречена на поразку з точки зору істини.) Наша точка зору цілком сумісна з тим фактом, що багато професійних філософів прагнуть знайти справжні відповіді на філософські питання. (Вони можуть просто помилятися щодо епістемічної мети філософії, хоча ми сподіваємося, що наше обговорення спонукає таких філософів задуматися про напругу між їхніми проголошеними цілями та нашою професійною практикою). Наша мета полягає в тому, щоб захистити альтернативну перспективу, яка краще дає сенс багатьом знайомим аспектам філософії. Розглядаючи філософію крізь цю призму, ми краще зосереджуємо

наші практики, робимо їх більш зрозумілими та підриваємо скептичні висновки... Якщо ми маємо рацію, то те, на що ми витрачаємо час, має епістемічну цінність, навіть незважаючи на широку філософську незгоду» [184].

Наполягаючи на тому, що аналітичний підхід має сполучатися з інструментами феноменології та екзистенційного аналізу (наразі вживаємо це словосполучення у філософському контексті, а не психоаналітичному), ми стверджуємо, що простір розуміння оприявнює людську свободу, репрезентує її, хоча лише ним вона не може бути окреслена повною мірою, адже вона закорінена також на дологічному й довербальному рівнях, які трансцендентальними що свідомого людського запитування. *Свобода є динамічною підставою людського досвіду, оскільки, з одного боку, забезпечує розуміння, а з іншого – обґрунтовує діяльність.* Таким чином, ми пропонуємо виокремити *інтерпретативний модус свободи*, який реалізується через філософський феномен розуміння.

Н. В. Іванова стверджує: «...саме через діяльність мислення, пізнання символічного світу та наукового знання по-стає як духовне освоєння світу та соціальної реальності. Визнаючи істотну роль мислення як провідної форми символізму, філософія приходить до проблеми розуміння і розшифровування соціокультурних символів, пошуку смислу, що спонукає до аналізу проблем інтерпретації та її онтологічних передумов. Звернення до цих важливих для пізнавальної діяльності ідей дає вагомі аргументи для визнання того, що існування людини не лише у фізичному, але і у соціальному аспекті створює об'єктивну необхідність в інтерпретативній, тобто творчій мисленнєвій діяльності, спрямованій на символічний універсум» [57, с. 54]. Можливість розгляду мислення як діяльності у вимірах смислу, на наш погляд, можлива лише за умови постулювання мислення як діяльності вільної, за якої розуміння та інтерпретація здійснюються в просторі свободи як моделі смислогенерації.

Маючи на увазі (цілком у традиції Августина – Декарта – Канта), що людина, практикуючи розуміння, здійснює також практику свободи як вихід за власні межі, практикує самотрансцендування як трансцензус, ми вважаємо, що для спротиву дегуманізації людського життєсвіту, ознаками якого є

вищезгадуваний острах метафізики і навіть «ненависть до філософії» (І. Карівець), *необхідна реактуалізація принципу свободи, причому саме у філософських контекстах*: метафізичному, феноменологічному, антропологічному, герменевтичному, діалогічному, екзистенціалістському, аналітичному, інформаційному.

І. Карівець стверджує: «...філософія потребує певного філософського досвіду осягнення світу з його першопочатків, які позначаються загальними поняттями (ідеями). Без такого досвіду філософія перетворюється на нісенітницю, її призначення стає незрозумілим. Той, хто не розуміє філософію, починає її ненавидіти» [66, с. 84]. Акцентуючи необхідність досвіду, філософ не згадує про необхідність ще й умотивованості, пошуків того філософського подиву, який згадує Аристотель у «Метафізиці» і який переживали співрозмовники Сократа в платонівських діалогах, слідкуючи за діалектикою розгортання його думки, адже саме щастя, за Сократом, досягається через перманентне пізнання як самопізнання. Тому, на нашу думку, цей досвід в певному сенсі може вважатися сакральним, нумінозним (Р. Отто), тобто людина раптово переживає зміну оптики бачення реальності через філософське масштабування і або відчуває себе змаленою мурахою у величному склепінні Божого творіння та Задуму (Августин), або причетною до «верху» і «низу» водночас (Гермес Трисмегіст), або упорядником земного світу (ренесансний гуманізм), або запитувачем про трансцендентне (І. Кант). Ці моделі, цей ряд можна продовжувати, але наголосимо саме на переживанні філософування як мислення персонально та екзистенційно забарвленого, переживанні свободи проголосити *Urbi et Orbi*, тобто соціальному та універсальному, місту та світу власне існування, ствердити його.

«Коли філософ своїм мисленням доходить до буття загального поняття (ідеї), стається щось надзвичайне – непересічна подія, яка затьмарює усі емпіричні події, оскільки він осягає основу всіх емпіричних подій – він бачить їхні витoki (причини). Декарт доходить мисленням, яке він називає медитацією, до чіткого бачення (усвідомлення та розуміння) загального поняття (ідеї) Бога та

безсмертної душі, що трансформує його, змінює його життя. Теорія – це чітке бачення основ/и усього сущого у вигляді загальних понять чи ідей», – зазначає філософ [66, с. 84].

Нагадаємо, що первісно грецька лексема теорія складається з двох коренів, які позначають прикметник божественного та дієслівний мотив бачення, тобто боже бачення, з висоти Олімпу, пташиного польоту, вихід за межі емпіричного досвіду, зміна оптики та зміна масштабу опису й оцінювання реальності. Філософ бачить не загальні поняття чи ідеї, немов якісь умовні паралелі та меридіани, він охоплює те, що є метафізичним каркасом реальності (наслідком чого є наукова та філософська дескрипція) і робить це в процесі платонівського споглядання ейдосів розумом, спінозівської інтелектуальної інтуїції, Лейбніцевої аперцепції тощо. Власне ***цей вихід за межі і є перебування у просторі свободи, він укорінює людину в її власній природі і формує не лише її досвід і бачення реальності, але й назавжди трансформує її особистість***, створюючи зв'язок з радістю пізнання (Р. Фейнман), долученістю до філософії як до невідчужуваного єства людини, істинної екзистенції (М. Гайдеггер). Ця практика дає людині можливість розуміти і створювати смисли, що власне і робить її людиною.

Здійснюючи дистинкцію між сенсожиттєвими та смислобуттєвими питаннями, Л. Сафонік зазначає: «Множинні смисли утворюють смислову площину світу і людина має можливість долучатися до неї, тобто черпати зразки смислів, витворювати свої власні та екстраполювати їх у соціальне буття. Певна смислова площина існує як нейтральний смисловий простір, проте, роблячи вибір, людина надає певному смислу, значення. Долученість людини до смислової площини виступає підґрунтям конституювання сенсу життя. Смислова площина виступає підґрунтям сенсу життя, а сенс життя виступає осереддям смислів, які інтегрує їх навколо себе. Сенс життя, інтегруючи смисли, запобігає їх розпорошенню. Якщо смисли нейтральні, множинні, диз'юктивні та толерантні одне щодо іншого, то сенс життя завжди один, проте життєві сенси можуть бути ієрархічними» [116, с. 34]. Тонка поняттєва діалектика смислу та сенсу дозволяє дослідниці розмежувати умовний смисловий каркас реальності



(що, на нашу думку, слід ототожнювати з метафізичним описом реальності та простором розуміння, сферою когнітивного) і сенси, які пов'язані насамперед із соматичною частиною людської природи.

Думка Л. Сафонік про те, що сенси «самовислизаючі» через їхню зануреність у Ніщо та агональність абсурдності буття, на наш погляд, потребує розвитку у напрямі з'ясування питання про конгруентність сенсів і смислів, що видається особливо актуальним у контексті теми нашого дослідження. Простої констатації того, що мовний узус не розрізняє сенс і смисл як синоніми, недостатньо для того, щоб припустити, що сенси можуть бути розглянуті як експлікації смислів подібно до того, як малі наративи можуть входити в гранднاراتив. Але при цьому ми бачимо, що будь-які спроби формалізувати на поняттєвому рівні ці лексеми можуть генерувати філософські непорозуміння. Тому ми схильні визначуваний дослідницею «смісловий простір, який виступає підґрунтям та джерелом сенсу життя» [116, с. 36] максимально зближувати із простором свободи, яка, як ми зазначали вище, уможлиблює розуміння та формує досвід на основі виборів людини.

Отже, *смісловий простір когерентний простору свободи і може ототожнюватись з ним під час здійснення людиною когнітивно й емоційно-чуттєво обґрунтованого акту вибору, вільного волевияву як реалізації власної свободи*. Сартрова фраза про те, що людина є сумою її виборів, парадоксально істинна саме якщо квінтесенцією сутності людини вважати саме свободу.

Коли С. Кримський запитує «Філософія – авантюра духу чи літургія смислу?», то він, на нашу думку, парадоксально фіксує «мерехтливість», символічну природу свободи, яка, вказуючи на людину, розгортає себе, а вказуючи на себе, позначає людську природу. Філософування є авантюрою, оскільки є свободним вибором необґрунтованого, філософським стрибком віри і водночас воно є окресленням меж універсуму в межах людського розуміння, нумінозним досвідом трансцензусу.

Говорячи про типи запитування, філософ зводить різні вектори трансцендентальної активності, яку людина здійснює в просторі свободи, до

певної цивілізаційної єдності: «Але усі вказані типи запитальної філософської свідомості мають єдину цивілізаційну основу, що затверджує людську присутність у світі, у колізіях сучасності людина дедалі наполегливіше звертається до філософського осмислення органів своєї могутності: пізнання, практики, духу та культури. У зоні філософської переоцінки опиняється сама історична доля людини, її здатність володіти кінцевим, пізнавати безкінечне, переживати красу та сподіватися на майбутнє. Філософія нині стає світоглядним засобом вибудови духовної інформації III тисячоліття» [76, с. 141]. Звісно, перша чверть XXI ст. певною мірою розвіяла сподівання на «сталій розвиток» та на повсюдне впровадження принципу «welfare state» як такої соціальності, яка захистить базові потреби і вбереже людство від потрясінь. Але при цьому питання про те, як саме наразі можлива реалізація свободи в ситуації, коли обумовленість не лише людських дій, але й спілкування, культури та мислення у масовому вимірі лише зростає, таким чином зводячи можливість негативної свободи як відсутності контролю практично нанівець, є сакраментальним. Тому пов'язаність поняття свободи з поняттям відповідальності у контексті нашої теми видається релевантною для з'ясування не лише в контексті історико-філософської традиції, а в сучасній ситуації трансформації людського життєсвіту, руйнації старих і появи нових життєвих форм, пов'язаних з віртуалізацією та цифровізацією культури, механізмів соціальної комунікації, медіапростору тощо.

Головну проблему, як нам видається, становить критеріальне визначення відповідальності – через людську соціальність, психоемоційну сферу, екзистування та пошуки істинної екзистенції як певної автореферентності людини, через культуру, релігію – критерії можна деталізувати, а типологію продовжувати. За Г. Йонасом, соціокультурний та економіко-політичний виміри відповідальності обумовлюють етичний припис, який може бути визначений як гуманістичний: «Таким чином ми нарешті знайшли принцип, який забороняє певні «експерименти», до яких здатна технологія, і практичним вираженням якого саме і є обговорюваний припис надавати перевагу негативним прогнозам перед позитивними. Етичний принцип, згідно з яким припис набуває значущості,

звучить так: у діяльності ніколи не можна ставити на карту існування чи сутність людини як такої. З цього безпосередньо випливає, що саме можливості окресленого порядку мають вигляд неприйнятних ризиків, які кожную з представлених можливостей роблять ще неприйнятнішою» [59, с. 64]. Філософ підкреслює, що людина в наявній ситуації загроженості власній цивілізації виступає і як її захисник, і як її руйнівник у повній відповідності до неунікненності альтернативи раціональному та просто людському в просторі свободи.

То чим же тоді можна обґрунтувати наявність етичного принципу, про який говорить Йонас? Цей принцип не є ані автономним, ані гетерономним, і на перший погляд виглядає як традиційний метафізичний постулат, що однаково співмірно як з необхідною для геометричного методу у філософії (Спіноза) аксіоматикою, так і з догматами фідейстичного підходу до опису реальності та людського світу. Коли зокрема С. Пінкер [98] апелює до просвітницької раціональності в епоху дегуманізації, викликаній сучасними формами бунту проти розуму чи то ніцшевських сутінок ідолів, звісно, в сучасному форматі, цифрових, то йдеться саме про природу людини, свобода якої відбувається, здійснюється в акті вибору, який є не просто окресленням меж можливого, але і практикою себе, віднайденням ідентичності, самопозиціонуванням.

«Людина є вже не просто подальшим виконавцем цілеспрямованої роботи природи, а і її потенційним руйнівником, тому вона має воліти її всеосяжного ствердження (*ihr allgemeines Ja*) і спромогтися чинити опір небуттю (*Nein zum Nichtsein*). Внаслідок негативної могутності свободи дозволенність та недозволенність передують позитивній належності. Саме це є початком моралі, хоча, звичайно ж, і недостатнім для позитивного вчення про обов'язок. На щастя для наших теоретичних ініціатив та на біду для нашої теперішньої ситуації, нам не треба вдаватися до розробки теорії *bonum humanum* та «найкращої людини», яку слід було б виводити зі знання про її сутність. Поки що будь-яка праця над «справжньою» людиною відходить на задній план, поступаючись місцем порятункові самісінької передумови для неї – існування людства у достатній для

нього природі. Тотальна загроза всесвітньо-історичного сьогодення відкидає нас від завжди відкритого запитання, чим повинна бути людина (*ta der Mensch sein soil*), відповідь на яке всякчас варіюватиметься, до найпершої заповіді, що завжди була наріжним каменем цього запитання, проте досі не ставала актуальною, а саме заповіді, що вона повинна бути (*dafi er sein soil*) – звичайно ж, як людина», – пише Г. Йонас [59, с. 210].

Якщо екстраполювати Ніцшеву дистинкцію християнської любові до ближнього та любові до дальнього, яку культивує надлюдина, аби подібно до Заратустри філософа розповісти людям про смерть народів і про людину як лінву, напнуту між звіром і надлюдиною [95, 1.4] на принцип свободи в її кореляції з відповідальністю, о визначальним питанням, на наш погляд, буде питання точки зору, з якої ми будемо розглядати філософему відповідальності. Тобто, чи це буде детермінація відповідальності з минулого як спричинення, відповідальність за збереження й репродукцію наявного *status quo*, чи це буде навпаки притягування відповідальності з майбутнього через телеологічне відношення та тлумачення людської діяльності, яке передбачає відмову від сучасного, наявного та навіть його руйнацію заради ідеальних реальних конструктів майбутнього? Якщо відповідальність розглядати як спробу уникнути ентропії як деструкції будь-якого складного цілого, його дефрагментацію спрощення та зникнення, то відповідальність постає прагненням досягти саме того, на що ентропія і скерована (якщо її розуміти як теплову смерть всесвіту, згідно з другим законом термодинаміки), тобто такої рівноваги системи, коли в ній припиняється внутрішня динаміка.

Свобода не може бути розглянута як статична і тому, що вона завжди актуальна, оскільки репрезентується в актах вибору, і тому, що ніколи не тотожна ні своїм власним дефініціям, ні ситуативним дескрипціям. Отже, відповідальність у свободі є збереженням наявного чи створенням нового? За логікою Ніцшевого Заратустри, безумовно, друге: «Що для людини мавпа? Посміховище або нестерпний сором. І тим самим має бути людина для надлюдини – посміховищем або нестерпним соромом. Ви пройшли пройшли

шлях від хробака до людини, та хробачого у вас ще залишилося чимало. Колись ви були мавпами, але й досі у вас більше мавпячого, ніж у будь-яких мавп. Навіть наймудріші з вас – це лише суперечність і суміш рослини й химери. Та хіба я кажу вам ставати химерами чи рослинами? Ось що я скажу вам про надлюдину! Надлюдина – це сенс світу і нехай ваше жадання скаже: Хай надлюдина стане сенсом світу» [95, 1.3].

Бачимо, що надлюдина у Ніцше виконує роль носія відповідальності за долю людства, нести тягар якої звичайні люди вже неспроможні, що нібито звільняє надлюдину від будь-якої моралі та гетерономних етичних настанов і робить вільною. Але ж відповідальність парадоксальним чином робить надлюдину Ніцше вільною від свободи, а отже, захланним рабом власних волінь і бажань. Відповідальність передбачає умовне делегування права на свободу іншими або віднімання у них цього права. Таким чином, відповідальна Ніцшева надлюдина, прямо заперечуючи кантівський категоричний імператив, потрапляє у пастку волюнтаризму, чудово окреслену ще А. Шопенгауером.

Коли А. Шопенгауер [226] обґрунтовує поняття фізичної, інтелектуальної (ἐκούσιον καὶ ἄκούσιον κατὰ διάνοιαν) та моральної (liberum arbitrium) свободи, то він стверджує свободу як цілком залежну від волі, причому волі самоусвідомленої, що зазвичай тлумачиться як візія залежності феномену свободи від праксису людини, тобто її діяльності, а не теоретичного конструювання [102]. Таким чином, відповідальність нібито може передбачати необмежену свободу, що робить її, як мінімум, так само важливим фактором людської практики і діяльності, як і необхідність. За такого підходу відповісти на питання, чи може відповідальність одночасно вільно здійснюватись по відношенню до наявно фактуального та до уявно конструйованого, неможливо без ризику наразитися на антиномію. Тому можемо припустити, що *відповідальність швидше обмежує свободу, водночас оприявнюючи її після здійснення людиною вільного акту вибору*. Приблизно цю схему можна окреслити наступним чином:

1) інтегрована в складну систему детермінацій і залежностей, людина на основі власного досвіду та своєї унікальності в акті волевияву здійснює вибір;

2) людина перебуває в просторі свободи, обмеженому лише її вільною волею;

3) людина повертається в згадану систему, яка може бути позначена як царина відповідальності, причому зумовлена і суб'єктивно, і об'єктивно, і причинно, і телеологічно.

Також предмет відповідальності, на який скерована в акті вибору свобода людини, є мінливим і ситуативним і важко надається до метафізичних узагальнень, якщо виходить за межі предметності (приблизно ситуація, коли у відповідь на запитання «Як це – бути людиною?» ми відсилаємо самі себе до цілого тезаурусу літератури, філософії, історії, культури назагал, тобто досвіду, який можна використати в сучасному лише за принципом аналогії, тобто не вільно) привласнення й олюднення об'єкта відповідальності таким чином є швидше екзистенційним актом, ніж когнітивною процедурою. Питання щодо того, чи обумовлює відповідальність свободу, видається логічно некоректним через гіпотетичне коло в доведенні, позаяк обидва ці концепти передбачають один одного, а отже, стверджувати, що відповідальність не спричиняє свободу, означає те ж саме, що стверджувати, що свобода спричиняє відповідальність. Це постає як умовний метафізичний паліндром.

В сучасних умовах, коли сформовано ситуацію, за якої засоби задоволення соціальних, соматичних, культурних, комунікаційних потреб у новітніх суспільствах уже наявні, а самі потреби ще не сформовані, тобто трансформація людини критично не встигає за трансформаціями життєсвіту та життєвих форм, загроза дегуманізації філософії свободи якраз і виявляє себе на рівні соціального колективного несвідомого – у різноманітних конспірологічних теоріях, на рівні масової футурології – у популярному трансгуманізмі, на рівні філософського дискурсу – у кластері антикореляціоністських і нонантропоцентричних теорій. Тобто можна або позбутися свободи за допомогою нової, вільно і свідомо набутої адикції (наприклад, феномен

політичного популізму), або можна реалізувати позитивну свободу, практикуючи опору на досвід і відповідальність.

Прикметно, як на рівні масової аналітики журнал «Тайм» попереджав у 2020 р. [169] про появу демократичного типу деспотизму, який на наших очах постає за другої каденції Д. Трампа. Тобто гасло «Freedom Now CORE», зокрема для сучасної Америки є не просто популярним мемом, заснованим на співзвуччі аббревіатури Конгресу расової рівності (CORE, 1942) та лексеми зі значенням «ядро», а репрезентацією актуального порядку денного, коли свобода отримує загрозливі конотації, пов'язані власне зі збереженням демократії.

Якщо тлумачити відповідальність людини як зобов'язаність, як певною мірою борг, то це приводить нас до ще одного парадоксу свободи. Свобода волі є стороною людської розумності чи мудрості, яку потрібно відрізняти від розуму, раціональності як простої здатності мислити абстрактно. Поняття обов'язку та відповідальності вміщують довільний зміст, адже боргом можна оголосити будь-який, розсудковий, проте не належний людині чи відчужений, оскільки поневолений абстрактними зобов'язаннями. Маємо на увазі, що раціональність обов'язку та відповідальності, парадоксально «поневолюючи» людину, звільняє її.

Відоме спінозівське визначення свободи як пізнаної необхідності підміняє справжню або позитивну свободу негативним звільненням від гніту необхідності. Свобода суб'єкта аж ніяк не означає злиття з об'єктивністю у абсолютному знанні. Об'єктивність постає для суб'єкта як відпочатку дане, таким чином, суб'єкт визначається через об'єктивність, навіть якщо раціонально осягає її необхідність. Інакше кажучи, пізнана необхідність не є справжньою свободою з тих же міркувань, з яких такою не можна назвати свободу вибору за умови розгляду останнього як дилеми між свободою та свавіллям.

Об'єктивність не є відпочатковою даністю, бо породжується мисленням чи знанням. Однак свобода, яка нібито виходить із мислення, лише розгортає необхідність мислення. Поки мислення залишається опорою, суб'єкта як такого не існує. Мислити себе означає бути поділеним на суб'єкт та об'єкт. У процесі

ноезису мислячи себе, людина ніколи не дорівнює сама собі, що, втім, не означає повної елімінації суб'єкт-об'єктної дихотомії принагідно до свободи.

Людина зовсім не є вільною, тому що мислить, але здатна мислити, бо вільна. Таким чином, простір свободи об'єднує сферу когнітивного, емоційно-чуттєвого та досвідного. Мислення народжується як осмислення людиною своєї свободи, інакше кажучи як абстрагування Я стосовно самоусвідомлення. Завдяки усвідомленню своєї унікальності, свого тут-буття формується самоусвідомлення як вільне прийняття власної ідентичності.

Саме людина – сама людина – є джерелом пізнаної необхідності. Однак як таке джерело людина не розчиняється всередині створеної нею необхідності, тобто не об'єктивується або відчужується в осмисленій необхідності, одночасно залишаючись незалежною від природної необхідності, якій здатна протиставити власну необхідність. Людина, таким чином, є межа двох світів, кінець природної потреби природи і початок штучної чи ідеальної необхідності культури.

Ці доволі очевидні міркування дозволяють нам прийти до твердження про пов'язаність динаміки культури та історичної динаміки концептуалізації свободи. Свобода, властиво, опиняється у фокусі уваги в епохи, коли людство починає її втрачати. А. де Дійн стверджує, що сучасна філософська та політична думка має завдячувати своїй рецепції свободи не філософам, які оспівували революції, а ворогам демократії [168]. Не слід також випускати з поля зору напруженість пошуків свободи сучасною людиною в контексті інформаційного вибуху, коли людина онтологічно самотня у світі девайсів і деперсоніфіковано анонімного медіапростору та соціально-комунікаційні платформи прагне на рівні індивідуальної екзистенції поза філософським дискурсом і формально-логічними обмеженнями прагне віднайти опору для пояснення свого власного існування та викликами свободи, які постійно тривожать людину, нагадують їй про частковість її пояснень реальності як перманентну хибу.

Рефлексії сучасних теоретичних фізиків принагідно до поняття свободи волі та свідомості парадоксально починають нагадувати теологію, що повертає нас до фідеїстичної візії концептуалізації свободи: «Свобода свідомості Всесвіту.



Під Всесвітом ми маємо на увазі космос, планети, зірки, галактики тощо. Але всі ці зірки та планети, які можуть показати наші телескопи, не можуть довести існування свідомості у Всесвіті без тварин і людського розуму. У космосі мандрує комета, що несе вогонь. Ми не можемо визначити, чи рухається воно свідомо, чи гравітація тягне його до зірки. Ми припустили гравітацію, але те, що є джерелом гравітації, ніколи не ставиться під сумнів. Ми не знаємо, чи гравітація зумовлена якимось свідомим рішенням якоїсь сутності, чи це риса свободи простору. Чому ми можемо думати? Чи є у сонця розум, який змушує його думати і рухатися по своїй орбіті? Чи земля має розум крутитися біля сонця? Ми не можемо бачити свій власний розум. Отже, ми не знаємо, чи рослина/тварина росте завдяки якомусь свідомому наміру/розуму Всесвіту. Свідомість Всесвіту – це лише гіпотеза. Отже, ми не можемо коментувати, чи можна досягти опору цій свідомості, що веде до свободи подій, що відбуваються у Всесвіті» [170].

Бачимо, що повернення до кантівського трансцендентального запитування в ситуації, коли концепція вченого незнання М. Кузанського стає чи не більш актуальною, ніж за часів свого створення, недостатність наявних інструментів монолітизації знання за умов постійного накопичення фактажу, який не інсталюється наявними теоріями, свідчить про актуальність рефлексії над смисловим простором свободи в умовах потужних змін філософської картини світу.

### **Висновки до другого розділу**

Екзистенціалістське розуміння свободи як універсального простору смислотворення через вільний вибір практично зумовило формування образу свободи в колективній уяві та масовій культурі другої половини XX ст., що цілком відповідало повоєнному сплеску інтересу до ідеології лібералізму та прогресизму. Але таке розуміння свободи нині у контексті розвитку нейрофілософії є загрозованим, оскільки говорити про контроль людини над

когнітивними актами й актами прийняття рішень власної свідомості можна з визнанням різних ступенів доступу людини до себе самої..

Штучне звуження людського горизонту смислів справді може зумовлювати індивідуальний бунт проти розуму як форму захисту щодо принизливого відчуття соціального й екзистенційного безсилля, абсурдності тут-тепер перебування, що сприяє культивуванню своєрідного цифрового нігілізму. Бачимо, що ситуація сучасності вельми подібна до епохи формування ідей екзистенціалізму насамперед своєю лімінальністю, перехідним характером. У цьому переході мета людини – зберегти власне уявлення й усвідомлення власної тожсамості, підставою, простором і бекграундом для якої є свобода. Розгортатися таке розуміння може в метафізиці свободи, побутувати феноменологічно у практиках свободи, а у соціально-комунікативному вимірі реалізується через діалог.

Ми пропонуємо виокремити контемпліційний (споглядальний) вимір як процесу концептуалізації свободи, так і власне розуміння та використання цього концепту.

З метою акцентування усвідомленого ставлення до переживання свободи ми пропонуємо виокремити когнітивний функціонал цієї філософеми як метатеоретичну настанову свободи, який вказує на онтологічну й епістемологічну обумовленість людського пізнання її перебуванням-у-свободі.

Звертаючись до перформативності концепту свободи ще раз, ми пропонуємо розглядати її не лише як ознаку дискурсу сакрального, філософського, фольклорного і т. ін., але і як маркер онтологічного статусу свободи людського екзистування й мислення.

Таким чином, феноменологічна оптика свободи утворює певну систему координат, відмінну як від декартівсько-ньютонівської, так і від Кантової і яка у Гайдеггера набуває вигляду розрізнення онтичного або онтологічного статусу об'єктів свідомості. Саме тому ми пропонуємо розглядати досвід свободи як такий, що водночас є феноменологічним і трансцендентальним індивідуальності», – стверджує філософ.

Свобода розкривається через взаємодію і творчість, але в межах простору взаємодії, коли межі між Я і Ти чітко окреслені, і ця множинність не зводиться ні до соліпсизму, ні до етичного плюралізму чи синкретизму.

Інтенціонал свободної дії передбачає існування простору цієї дії, межі якого формують уявлення про Іншого у форматі діалогу та соматичні виміри людського досвіду. При цьому ми тлумачимо цей простір не як умовну порожнечу, перцептивний, комунікативний та екзистенційний вакуум (хоча теоретична фізика обґрунтовує, що і вакуум не є повністю порожнім), а як такий простір взаємодії когнітивних агентів, соціальних акторів, відчуваючих Я, в якому кожна окремість добровільно обмежує свою сваволю для створення ситуації зустрічі. Ми розуміємо прості свободи як складну систему лімінальних суб'єктних взаємодій, причому як на рівні соматичному, предметному, так і на рівні рефлексії та переживання сутностей як феноменологічної контемпляції.

Несиметричність цього простору зумовлена саме тим, що його гомеоморфність полягає не у постійній репродукції фрактальної самоподібності, а у дотриманні меж суб'єктивних окремоностей у межах цілого, системи, яка перебуває в стані динаміки і постійно трансформується. Тому свобода, як і відповідальність, взаємодіють не на рівні формально-логічних зв'язків, таких як імплікація чи пряма детермінація, а в складному цілому, яке має власну архітектоніку та багатовимірність. Власне це ми і називаємо простором смислів свободи.

Також ми пропонуємо додати до переліку елементів структури індивідуальної свободи елементи феноменологічної рефлексії як контемпляції та екзистенційного формування досвіду як когерентного теоретичні рефлексії емоційно-чуттєвого модусу осягнення реальності, соціальної в тому числі. До чинників свободи вибору слід додати розгорнуте розуміння персонального досвіду, на основі якого людина може прийняти власне рішення і сформувати власне воління. Причому такий досвід є водночас феноменологічним у Гуссерлевій традиції та антропологічним у Гайдеггерові традиції, адже сполучає онтичне й онтологічне, Dasein і Lebenswelt.

Свобода може бути досягнута лише за умови врахування людини не лише як агента дії, але і як носія досвіду, який неодмінно розгортається в часі, адже саме часовість людини, за Гайдеггером зокрема, парадоксально обґрунтовує її свободу, тобто, як ми вже зазначали, межі людини і людського світу передбачають і вказують на свободу.

Дані нейрофізіології, нейропсихології та формовані на їхній основі нейрофілософські підходи до проблеми свободи волі необхідно мають узгоджуватись не лише з нейрофізіологічним субстратом (в аристотелівському сенсі) мислення, тобто з мозковою активністю, але і з свідомісними вимірами людської активності та дії, такими, що насамперед стосуються мови, мовлення, семіотичних кодів культури, соціальних аспектів її самопозиціонування та самоідентифікації. Смысл, який твориться людиною, твориться нею саме як свідомим когнітивним агентом, а не як біологічним носієм мозку, діяльність якого латентно скеровується несвідомим.

Парадоксальність мисленнєвої процедури та поняттєвих констеляцій, притаманна постмодерному дискурсу, маскує насправді традиційну опозицію детермінізму й індетермінізму як колізію між гранднаративом і множиною малих наративів: подія стається, тому що о-словлюється в мисленні, тобто є мовленнєвою, «промовляється» і таким чином свобода постає як подія-мовний акт, тобто перформатив. Обґрунтовуючи вище перформативність свободи та її дискурсу, ми якраз і мали на увазі, що подієвість акту вільного вибору відбувається у Вітгенштайновому просторі мови, який для простору свободи все ж є лише одним з можливих світів, оскільки, за Делезом, свобода формується та існує на дологічному та довербальному плані іманентності

Специфічно людський простір свободи як смислогенеративну модель, причому смисли набувають форми або репрезентованих дикурсивно чи наративно аксіологічних орієнтацій, або символічних конструкцій, які побутують у просторі колективної уяви та масової свідомості. Смысловий простір свободи як універсальна смислогенеративна модель обґрунтовує не лише раціональні та цілевідповідні дії, але й ірраціональні та абсурдні, демонструючи таким чином

реалізацію принципу свободи, який детермінований не лише об'єктивними та суб'єктивними чинниками, але і специфічно людськими просторовістю, темпоральністю, досвідом, культурою, мовою.

Свобода є динамічною підставою людського досвіду, оскільки, з одного боку, забезпечує розуміння, а з іншого – обґрунтовує діяльність. Таким чином, ми пропонуємо виокремити інтерпретативний модус свободи, який реалізується через філософський феномен розуміння.

Маючи на увазі (цілком у традиції Августина – Декарта – Канта), що людина, практикуючи розуміння, здійснює також практику свободи як вихід за власні межі, практикує самотрансцендування як трансцензус, ми вважаємо, що для спротиву дегуманізації людського життєсвіту, ознаками якого є вищезгадуваний страх метафізики і навіть «ненависть до філософії» (І. Карівець), необхідна реактуалізація принципу свободи, причому саме у філософських контекстах: метафізичному, феноменологічному, антропологічному, герменевтичному, діалогічному, екзистенціалістському, аналітичному, інформаційному.

Відповідальність швидше обмежує свободу, водночас оприявнюючи її після здійснення людиною вільного акту вибору. Приблизно цю схему можна окреслити наступним чином:

- 1) інтегрована в складну систему детермінацій і залежностей, людина на основі власного досвіду та своєї унікальності в акті волевияву здійснює вибір;
- 2) людина перебуває в просторі свободи, обмеженому лише її вільною волею;
- 3) людина повертається в згадану систему, яка може бути позначена як царина відповідальності, причому зумовлена і суб'єктивно, і об'єктивно, і причинно, і телеологічно.

Власне вихід за межі і є перебування у просторі свободи, він укорінює людину в її власній природі і формує не лише її досвід і бачення реальності, але й назавжди трансформує її особистість. Смисловий простір когерентний простору свободи і може ототожнюватись з ним під час здійснення людиною

когнітивно й емоційно-чуттєво обґрунтованого акту вибору, вільного волевияву як реалізації власної свободи. Сартрова фраза про те, що людина є сумою її виборів, парадоксально істинна саме якщо квінтесенцією сутності людини вважати саме свободу.

### **Розділ 3. ОБ'ЄКТИВНІ ФАКТОРИ СВОБОДИ ВИБОРУ У СОЦІАЛЬНОМУ ТА ПОЛІТИЧНОМУ КОНТЕКСТАХ**

Сучасний стан суспільних взаємодій у цивілізаційному масштабі може бути охарактеризований як динамічний і такий, що зазнає швидких і фундаментальних трансформацій. Це викликане як переходом на межі шостого технологічного устрою, феноменом експоненціального зростання кількості інформації, віртуалізацією та цифровізацією повсякденних життєвих форм і механізмів соціальної комунікації, так і соціально-політичними контекстами, які, з одного боку, обумовлюються вищезазначеними умовами, а з іншого, власне їх і стимулюють. Під цим кутом зору феномени кризи ліберальних демократій, політичного популізму у світовому масштабі, кризи наукової експертизи, злам примату права щодо права сили і, як наслідок, кризи системи міжнародного права та наддержавних політичних інституцій, таких як ООН, потужне зростання політичних сил правої частини спектру не лише у країнах третього світу, але і в старих демократіях Європи, зростання ролі ідеологічного обґрунтування соціальної та політичної поведінки і, як наслідок, зростання ролі пропаганди і водночас зменшення механізмів спротиву політичним маніпуляціям та ін. – все це свідчить про необхідність реактуалізації фундаментального концепту свободи та свободи вибору в сучасних науках про суспільство, політичний і соціальній філософії, соціальній психології.

Про це також свідчить зростання інтересу до цієї проблематики у фаховій літературі як вітчизняній, так і зарубіжній, а також тематизація свободи та вибору принагідно до трансформацій соціального й політичного простору. Причому цей інтерес видається таким, що передбачає дистинкцію між фахово-процедурними юридичними штудіями концепту свободи чи вибору принагідно, наприклад, до кодифікації законів і механізмів їх інтерпретації та фокусування уваги, власне, на філософських аспектах соціальних і політичних інтерпретацій цих філософем, що дозволяє припустити якраз згадану реактуалізацію свободи, вільного вибору та їх підстав у новому горизонті смислів, що його формує новий соціальний і

політичний досвід. Таким чином, соціально-політичні інтерпретації філософом свободи та вибору можуть бути визначені як модернізаційні, а також представлені в інформаційному вимірі, який наразі видається продуктивним і релевантним для створення нової візії філософії свободи у другій третині ХХІ ст.

### **3.1. Поняття вибору в сучасних науках про суспільство: модернізаційний та інформаційний виміри**

У науковій літературі загальником є констатації [185] того, що цивілізаційні процеси, пов'язані з когнітивною, постіндустріальною революціями відповідно у царині створення наукового образу світу та виробництва як матеріальної бази цивілізації, трансформація агротехнологій, екологічні та демографічні проблеми, які обумовлюють можливі великі міграції людей тощо, – всі ці проблеми у ХХІ ст. загострилися, а також створили ситуацію необхідності або прийняття наявного вектору розвитку, або відмову від нього, яка передбачає величезні консолідовані зусилля всього людства для подолання соціальної, культурної, політичної та ін. інерціальності та наявності чітких уявлень про альтернативний шлях розвитку. Процеси модернізації людської цивілізації супроводжувалися зміщенням акценту на економічній ефективності, індивідуальних досягненнях, бюрократичних процедурах і науковій раціональності, зростанні секуляризації та індивідуалізації. Відбувається зменшення важливості традицій, прийняття соціальної мобільності. Також цей процес нерозривно пов'язаний зі змінами в розподілі праці, урбанізацією, зростанням рівня освіти, тривалості життя й економічним зростанням [195].

В. Лях, аналізуючи зміну патернів цінностей у контексті переходу від модерну до постмодерну, зауважує: «модернізовані суспільства відрізняються як своїми інститутами, так і системою цінностей. Зміни зачіпають сферу культури, політики, економіки, систему управління, державного устрою тощо. Дослідники розрізняють первинну модернізацію і вторинну. Первинна (або органічна) модернізація мала місце в тих країнах, де відбувалася перша промислова



революція, і яка була пов'язана зі становленням капіталізму і буржуазних відносин, відходом від традиційних цінностей, розвитком демократії, просвітництвом тощо. Це країни, в яких були вже наявні певні передумови для трансформацій, була створена потуга для економічного розвитку і зростання. Вторинна модернізація мала місце в тих країнах, для яких розвиток і перевага інших держав постали як виклик. Тому таку трансформацію країн позначають як «модернізація навздогін». З нею пов'язана необхідність запозичувати чужий досвід, запроваджувати певні громадянські і політичні інститути, робити реформи, запрошувати іноземних спеціалістів тощо» [86, с. 3-4]. Дослідник розглядає феномен модернізації як тригер ціннісного зсуву, який цілком в класичній політекономічній традиції обумовлює культурні зміни змінами матеріальними, які репрезентують перехід від традиційних культурних чи релігійних цінностей до цінностей секулярних, громадянських, раціонально-правових.

Такі зсуви розглядав як маркери зміни парадигм американський соціолог і політолог Р. Інглгарт, стверджуючи, що зміни цінностей на межі модерну й постмодерну вказували не лише на рух суспільств від стану незахищеності та бідності до стану багатства, процвітання й розвитку, але і те, що бюрократія, чиновники, робітничий клас у постмодерному суспільстві перестають відгравати роль, яку відігравали в модерному, і відповідно постають нові групові цінності, що дослідник назвав тихою революцією («The Silent Revolution», 1977). У наступних роботах учений обґрунтовує трансформацію кореляції між сакральними та секулярними цінностями, а також парадокс зростання значення смисложиттєвого знання і водночас неспроможності релігійних інституцій його представляти у розвинутих країнах («Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide», 2004). Учений зазначає, що основні цінності та переконання людей змінюються таким чином, що це впливає на їх політичну, сексуальну, економічну та релігійну поведінку. Ці зміни є приблизно передбачуваними, оскільки їх можна інтерпретувати на основі теорії модернізації. Дослідник стверджує, що модернізація – це процес людського розвитку, в якому економічний розвиток

викликає культурні зміни, які роблять індивідуальну автономію, гендерну рівність і демократію все більш вірогідними.

Нарешті, у пізніх роботах («Trump and the populist authoritarian parties: the silent revolution in reverse», 2017; «Cultural Evolution: People's Motivations Are Changing, and Reshaping the World», 2018) учений на основі попередніх підходів до цивілізаційного розвитку, теорії еволюційної модернізації та концепції культурних зсувів описує соціальні цінності та ціннісні настанови як такі, що характеризують рівень соціально-політичної та екзистенційної безпеки. Зокрема, антитетичні щодо філософії свободи тенденції зростання авторитарних квазідемократичних популістських партій та політичних режимів він пояснює згаданими культурними змінами, міграційними процесами і найголовніше – швидким зростання економічної нерівності всередині суспільств через такі механізми соціального розподілу, які у суспільстві знань не відповідають уявленням про свободу, благо, справедливість тощо. Тобто соціальна незахищеність викликає певний «авторитарний рефлекс», прагнення відгородитися від світу та використання в якості онтологізуючого маркера жорстких схем традиційних культурних норм, відмову від лібералізму та принципу свободи самореалізації та волевияву.

Відсутність примари голодної смерті зменшила цінність виживання, яке сприймається як належне, що обумовило постання так званих постматеріалістичних цінностей: егалітарних норм, секуляризації, толерантності до мігрантів, гендерної рівності і толерантності до розлучень, гомосексуалізму та абортів, егалітарних норм, які розвиваються під впливом почуття безпеки і необхідні для розвитку демократії. Свобода вибору в постматеріалістичних суспільствах також веде до підвищення рівня щастя. Р. Інглгарт вбачає зворотну реакцію у вигляді посилення авторитаризму, політичного популізму та ерозії демократії як наслідок зниження економічної безпеки, що слідує за зростанням економічної нерівності [195].

У контексті теми нашого дослідження нас цікавить саме визначена дослідником кореляція між ефективним функціонуванням демократичного

режиму та системою ціннісних настанов, яка функціонує та репродукується у суспільній свідомості й культурі, і те, яким чином це пов'язано з економічним розвитком, тобто прагненням до блага, тлумаченим матеріалістично, як багатства, захищеності, якості життя: «Економічний розвиток призводить до двох типів змін, що є сприятливими для демократії:

- Він має схильність трансформувати соціальну структуру суспільства, спричиняючи урбанізацію, масову освіту, спеціалізацію зайнятості, розвиток мереж організацій, більшу рівність доходів та різноманіття розвитку, що мобілізує масову участь у політиці. Ріст спеціалізації зайнятості та освіти призводить до формування трудових ресурсів з незалежним мисленням і спеціалізованими вміннями, що посилює силу їх впливу на еліту.
- Економічний розвиток також сприяє культурним змінам, що допомагають стабілізувати демократію. Він має схильність розвивати міжособистісну довіру і толерантність. Він також веде до поширення пост-матеріалістичних цінностей, що надають більшого пріоритету самовираженню й участі у прийнятті рішень. Таким чином, він несе вищий рівень добробуту, він «обдаровує» режим легітимністю, що допомагає підтримувати демократичні інституції у часи труднощів. Легітимність – це активи будь-якого режиму, проте вона є критичною для демократії. Репресивний авторитарний режим може залишатися при владі, навіть коли йому бракує масової підтримки, проте демократія повинна мати підтримку мас, інакше голосуванням (вибір громадян) припиниться її існування.

Економічний розвиток призводить до поступових культурних змін, що все більше спонукатимуть суспільства до заснування і підтримки демократичних інституцій. Ця трансформація не є легкою чи автоматичною. Консервативна еліта, що контролює армію та поліцію, може чинити опір демократизації. Проте, розвиток має тенденцію підвищувати рівень довіри і толерантності серед громадськості і призводить до більшого пріоритету автономії та самовираження у всіх сферах життя, включаючи політику, коли все складніше і дорожче стає утискати політичну лібералізацію. Зі зростанням рівня економічного розвитку

з'являються культурні моделі, що все більше сприяють демократії, викликають потребу у ній і роблять суспільство спроможним досягнути демократії» [58].

Забезпеченість базових потреб (в розумінні А. Маслоу) підвищує цінність потреб більш високого порядку, до яких дослідник відносить і свободу разом із самореалізацією, що також знаходить свій вираз у градаціях ціннісних систем між поколіннями, оскільки зазвичай покоління консолідується навколо систем цінностей, сприйнятих і привласнених у період формування особистості, до 25 років [196]. Відповідно, зміна ціннісної матриці практично неможлива поза часовим відрізком, необхідним для зміни поколінь [194]. Важливо, що в сучасних умовах запропонована американською психологічною традицією [235] типологія поколінь: «покоління бета: 2025-2039; покоління альфа: 2010-2024; покоління Z: 1997-2009; міленіали: 1981-1996; покоління X: 1965-1980; бумери: 1946-1964; мовчазне покоління: 1928-1945» [207] мало того, що береться за основу серйозних досліджень в царині футурології та соціальної прогностики, причому інколи поза врахуванням культурно-історичних відмінностей між американською та, наприклад, українською історією та культурою, як універсальна схема, хоча вона є цілком амбівалентною з точки зору академічної науки [182], але й береться до уваги при окресленні умовних особливостей різних генерацій у їхньому ставленні до свободи.

Переважаюча орієнтація на матеріалістичні цінності в індустріальних суспільствах і постання постматеріалістичних цінностей за максимізації добробуту в постіндустріальних суспільствах має призводити (як це описує теорія культурних зсувів Інглгарта) до зменшення можливостей влади та наступної лібералізації соціально-політичних стосунків, але натомість парадоксально призводить до збільшення частки авторитарної моделі соціально-політичних відношень. Тобто зміна пріоритетів економічної та фізичної захищеності на пріоритети толерантності, лібералізму, особистісної автономії та самореалізації, за логікою понять, мала б сприяти торжеству свободи, але на практиці це не лише не відбувається очікуваною мірою, але і може призводити до заперечення свободи як чергової метафізичної ілюзії.

В. Лях слушно зауважує, що «цей перехід від модернізації до постмодернізації, від матеріальних цінностей до постматеріальних зумовлений як інформаційно-комунікативною революцією, що спонукає до творчості і інновацій, так і зміною мотивацій і пріоритетів в поведінці людей, які живуть в суспільстві з високим рівнем матеріального забезпечення» [86, с. 7]. Можна виснувати, що сполучення постмодерної візії культурного розвитку у його кореляції з економічним і з опорою на гуманістичну за змістом концепцію піраміди потреб А. Маслоу призводить у випадку культурної карти Інглгарта-Вельцеля до дещо парадоксальних результатів. Апеляція до цінностей гетерономної етики, зовнішніх щодо людини (які, зауважимо, за умови їх прийняття людиною в традиційних етичних системах уможливають свободу як добровільне свідоме самообмеження), самоактуалізації, творчості, любові, свободи, відповідальності, автономії особи, притаманні гуманістичній психології (А. Маслоу, К. Роджерс, В. Франкл, Р. Мей, Ш. Бюллер та ін.), опертій на екзистенціальну парадигму у філософії, у поєднанні з цілком біхевіористською схемою «стимул-реакція», яка має позначати трансформацію систем ціннісних орієнтацій, цінностей та етичних принципів як конструктів, що формують уявлення про свободу, в результаті вказує на те, що цінності можуть бути розглянуті як вторинні щодо економічних підстав людської соціальності.

Сучасний дослідник Вільям Горнінг-Косслер вказує, що «Інглхарт грає в ту ж саму гру, що і Маслоу, досліджуючи цінності так само, як безпеку, добробут і навіть психічне здоров'я як такі, що визначають універсальне соціальне середовище» [193, с. 47-48], при цьому вказуючи на опосередкований економічний детермінізм, який підважує гуманістичний потенціал цієї теорії. Інші дослідники проблематизують модус кореляції між економікою, рівнем споживання та екзистенційними вимірами людського життя: «Але чи рівень економічного розвитку країни систематично формує екзистенціальну безпеку індивідів, а отже, постматеріалізм?» [216, с. 683]. Інглхарт намагається поєднати ці два аспекти – матеріальний та свідомісний – саме через поняття вибору, яке, на його думку, фіксує когерентність різних модусів самореалізації та розвитку

людини: «І такі, здавалося б, різні явища, як економічний розвиток, цінності самовираження та демократія, які на перший погляд можуть здатися абсолютно різними, насправді систематично пов'язані через їх спільний фокус на людському виборі – породження когерентного синдрому розвитку людини. Наші висновки показують, що для того, щоб зрозуміти функціонування людських суспільств, соціологам є чому навчитися з розуміння масової психології механізмів, які керують формуванням людських цінностей, – мабуть, більше, ніж від абстрактні формальні моделі, які домінують у парадигмі раціонального вибору» [197, с. 37].

Таким чином, дослідник зосереджується на аналізі мікрорівня людської поведінки як базового для формування впливів на макрорівень, що, безперечно, засвідчує гуманістичний інтенціонал його розуміння цінностей, які є тригером демократизації як принципу реалізації свободи в соціальному вимірі (власне, з огляду на окреслену нами вище проблематику меж свободи, то цей вимір є, безумовно, фундаментальним). Однодумець Р. Інглгарта К. Вельцель пов'язує політичний лібералізм з постанням постматеріалістичних цінностей та зростанням свободи в соціальній сфері: «...демократизація є визвольним процесом, який максимізує людську свободу шляхом встановлення громадянських і політичних прав. Отже, аспектом політичної культури, який має найбільше значення для демократизації, є масове прагнення до свободи – і якщо дана публіка відносно сильно наголошує на цих цінностях, демократизація, ймовірно, відбудеться. Щоб перевірити цю тезу, ми використовуємо дані дослідження цінностей, які демонструють, що певний компонент постматеріалізму («прагнення до свободи») мав великий вплив на те, якою мірою суспільства отримали або втратили свободу під час Третьої хвилі демократизації» [240, с. 81].

Сучасні дослідники Т. Петерсон та К. Толлефсон наприкінці першої чверті ХХІ ст. розглядають теорію постматеріалістичних цінностей як прогностичний інструмент передбачення соціальної та політичної поведінки [217], що, на нашу думку, повертає нас до парадоксу між гуманістичним і біхевіористським підходом, закладеними в основу цієї теорії. Крім того, сама ідея культурного

зонування за ступенем економічного розвитку, яка виглядає вельми ефективним пізнавальним інструментом в царині соціологічних, політологічних, культурологічних досліджень, спирається лише на дескрипцію культури та соціально-політичного життя і не передбачає філософського аналізу їхніх механізмів. Філософема свободи і вибору ніби проглядає за цим підходом, але лише як сукупність показників і кваліметричних характеристик, що дозволяє припустити імпліцитну тезу про обумовленість людини зовнішніми детермінаціями, в цьому конкретному випадку – економічними та культурними. У контексті теми нашого дослідження нас найбільше цікавить підмножина цінностей самовираження (які, згідно з Інглгартом, знаходяться в опозиції до цінностей виживання), що позначаються як емансипаційні [157], оскільки саме ці цінності передбачають формування досвіду свободи, який дослідники інтерпретують як досвід екзистенціальної безпеки й індивідуальної свободи та вибору.

Глобальний дослідницький проєкт «Дослідження світових цінностей» узагальнює теоретичний доробок стосовно здобутків теоретиків підходу (Інглгарт, Вельцель) та їхнього актуального значення: «Емансипаційні цінності є ключовим культурним компонентом більш широкого процесу розширення прав і можливостей людини. Після того, як цей процес запущений, він дає людям можливість користуватися свободою своїх дій.

Якщо запустити, розширення можливостей людини просувається на трьох рівнях. На соціально-економічному рівні розширення прав і можливостей людини зростає, оскільки зростаючі ресурси для дій збільшують можливості людей використовувати свободи. На соціокультурному рівні розширення прав і можливостей людини розвивається, оскільки зростання емансипативних цінностей збільшує прагнення людей користуватися свободами. На юридично-інституційному рівні розширення прав і можливостей людини розвивається, оскільки розширення демократичних прав збільшує права людей на здійснення свобод.

Розширення прав і можливостей людини – це сутність розширення можливостей, прагнень і прав. Як сутність, розширення прав і можливостей людини має тенденцію просуватися по позитивних спіралях або відступати по порочних спіралях на кожному з трьох його рівнів.

Будучи культурним компонентом розширення прав і можливостей людини, емансипативні цінності є дуже важливими різними модусами. З одного боку, емансипативні цінності встановлюють громадянську форму сучасного індивідуалізму, яка сприяє довірі до інших груп і космополітичній орієнтації щодо інших» [164].

Теза сучасного українського дослідника щодо Р. Інглгарта «Гуманізм його теорії полягає в тому, що людина та її мотиваційні зміни стають ядром глобальної модернізаційної трансформації», на нашу думку, недостатньо обґрунтована припущенням щодо того, що його теорія «є лише науковою, а не нормативним знанням чи ідеологічною концепцією», адже вищезгадана нами парадоксальність його творчості передбачає кваліметрію культурних форм і проявів соціально-політичної свободи, які вказують на ціннісну переорієнтацію людей і спільнот, що знову ж таки повертає нас до питання про можливість робити висновки про сутнісні зміни досвіду та свідомості на основі аналізу поведінки. Жодним чином не применшуючи великого внеску дослідника в сучасні науки про суспільство й евристичність його теорій культурного зсуву, постматеріалістичних цінностей, ціннісно-культурного зонування, зазначимо, що велику роль у використанні цих теоретичних інструментів відіграє метатеоретична налаштованість дослідника, в тому числі нормативна і ідеологічна. Маємо на увазі, що вплив лібералізму на оптику вченого та його послідовників є цілком очевидним. Зрозуміло, у цьому контексті, що «Україна не продемонструвала значного переходу до цінностей самовираження, а об'єктивні умови для цього наразі несприятливі. Власне, для цього потрібне «економічне диво» і тривалий мир. Концептуально необхідна послідовна інтеграція теорії модернізації та економічного інституціоналізму» [110].



Приймаючи точку зору дослідників щодо теоретичного доробку Інглгарта, зауважимо, що якраз теза про невідворотність свободи, яку непрямо передбачає лібералізм як світоглядна та ідеологічна матриця, є неявним меседжем теорії модернізації: «Це ознака справді наукової теорії: можливість бути стисло вираженою в одній простій ідеї та водночас її незвідність до ідеологеми. Іронічно, що проголошення «краху метанаративів» цілком вкладається в теорію модернізації Інглгарта. Чим науковий авторитет кращий за інші інстанції влади, якщо сприймати його некритично? Напевно, в цьому вся справа. Теорія модернізації не намагається ствердити історичний прогрес та невідворотність свободи як те, що буцімто пояснює всі зміни. Вона лише підсумовує результати півстоліття сумлінного спостереження деяких глобальних патернів і того ж таки півстоліття обговорення цих спостережень» [110, с. 216].

Таким чином, можемо узагальнити наступне. *Продуктивні ідеї Р. Інглгарта* опосередковано збагачують процеси концептуалізації філософії свободи і в ХХІ ст. попри свою укоріненість ще в повоєнних пошуках гуманістичної психології, культурної антропології та соціології ХХ ст., але наразі вони *потребують певної реактуалізації* в контексті викликів, пов'язаних саме зі специфічними особливостями соціальної взаємодії в інформаційному суспільстві. Ця *реактуалізація має полягати в експлікації саме філософських підстав концептуалізації філософії свободи принагідно до соціального чи політичного виміру людської діяльності та набуття людиною досвіду*. Постання цифрової культури та віртуальних форм комунікації, безумовно, впливає не лише на зміст кристалізованих у культурній і соціальній практиках індивідуальних та групових цінностей, але і на модуси взаємодії колективної уяви та масової свідомості із соціальною, культурною й політичною поведінкою.

Адже, наприклад, згідно з позицією М. Кастельса, знаного теоретика інформаційного суспільства, суспільство не може прямо та чітко сприйняти і сформулювати вектор розвитку технологій та їхніх соціальних проєкцій, тому проблема свободи в інформаційному суспільстві лише загострюється і є першою серед визначальних: «Перша – це сама свобода. Мережі Інтернету забезпечують

глобальне, вільне спілкування, яке стає визначальним для всього. Але інфраструктурою мереж можна володіти, доступ до них контролювати, а їх використання, якщо не монополізувати, то поставити в залежність від комерційних, ідеологічних та політичних інтересів. Оскільки Інтернет стає всеохоплюючою інфраструктурою нашого життя, питання про те, хто володіє доступом до цієї інфраструктури та контролює її, стає визначальним для боротьби за свободу» [67, с. 277].

Погоджуючись із сучасною дослідницею Валентиною Якубіною [155] в тому, що розвиток технологій корелює з виробничим чи соціальним досвідом та ідентичністю виробників і користувачів цих технологій, ми наполягаємо на тому, що поняття ментального як загального позначення сфери реєстрації реальності потребує серйозного уточнення та розмежування зі сферою когнітивного, оскільки цифрове суспільство в узгодженні з принципом «тілесної ідентичності» М. Кастельса парадоксальним чином може формувати (в опорі на анонімність як одну з базових предикацій мережевої комунікації) ***цифрову свободу, яка може бути розглянута як дегуманізуючий модус відчуження від людини її ідентичності саме в частині вільного вибору, через розмивання його меж.*** Маючи на увазі думку Ф. Фукуями про те, що «модерність має культурну основу; ліберальна демократія і вільні ринки працюють не завжди і скрізь – вони найкраще працюють у суспільствах з певними цінностями» [179], ми підкреслюємо значення символічного та соціального капіталу суспільства і влади, їхніх інституцій у здійсненні та реалізації свободи як можливості, діяльності, взаємодії тощо.

У цьому контексті ще одна концепція теорії модернізації, а саме концепція «ефекту колії» (path dependency), використовувана Р. Інглгартом, Р. Патнемом, С. Пінкером, має значення для філософської реінтерпретації принципу свободи в соціальному бутті людини. У найсхематичнішому вигляді ця концепція полягає в артикулюванні залежності результатів діяльності від вихідної точки цієї діяльності, що відразу ставить запитання щодо можливого вибору вектору руху як способу досягнення мети, тобто проблематизує філософему свободи. Чи

справді зовнішні детермінації людських дій формують певну «колію» відповідно до культурних та інших зовнішніх обумовлень і чи в такому контексті присутня можливість вільного вибору? Питання видається настільки ж банальним, наскільки і складним в умовах інформаційного суспільства саме через експоненціальне неконтрольоване зростання ролі інформації, а відповідно і культурних, свідомісних чинників у процесах формування ідентичності, прийняття рішень, формування ціннісних настанов тощо.

М. Рябчук слушно зауважує: «...різниця між суспільством з високим суспільним капіталом і низьким є невеликою, але принциповою. В чому вона полягає? В принципі, в усіх суспільствах із позитивним чи негативним капіталом люди дуже добре знають, що є добрим, а що є поганим. Тобто, на нормативному рівні всі прекрасно усвідомлюють, що є позитивом, а що є негативом. Наприклад, в усіх країнах всі люди знають, що смітити на вулицях — це погано. Тільки там, де є позитивний капітал, люди уявляють свою поведінку і поведінку інших зовсім інакше: там, де є позитивний капітал, люди не тільки знають, що зле робити те чи інше, наприклад, смітити на вулицях, — вони знають, що цього ніхто не робить, і я теж не роблю, тобто ми підтримуємо певний суспільний договір, певний лад в цьому суспільстві. В суспільстві з негативним капіталом люди теж знають, що це погано. Нормативні засади в них, в принципі, не відрізняються, але вони мають зовсім інше уявлення про очікувану поведінку інших — вони знають, що ніхто цієї нормативності не дотримується, вони знають, що всі порушують ці правила. То чому я маю бути найдурніший і не порушувати?» [108].

Якщо скоригувати хід думки політолога з теоріями модернізації та культурного зсуву і взяти до уваги специфіку інформаційних суспільств, матимемо ситуацію, яка важко надаватиметься до складання будь-якої притомної пропорції як значення своєї чи цифрової взаємозалежності величин. Суспільний і символічний капітал (наприклад, за П. Бурдьє) є фактором впливу на формат і скерованість соціальної та політичної діяльності індивідів і груп. Ціннісні орієнтації, безумовно, також є таким фактором, але в умовах суспільства, вразливого до інформаційних маніпуляцій, їхні впливи на реалізацію принципу

свободи доволі складно передбачити, адже така концептуалізація та оцінка сама означатиме інтерпретацію під певним кутом зору – чи то нормативним, чи ідеологічним. Тобто, *тематизація свободи певною мірою вказує межі можливостей кваліметричних інструментів чи методів*, які передбачають кваліметрію у науках про суспільство, що, на нашу думку, якраз і *актуалізує необхідність звернення до філософської візії філософем свободи та вибору*.

Сучасні дослідники А. І. Бойко та А. О. Бойко зазначають: «Ригідність інституціоналізованих цінностей – це феномен, за якого цінності, закріплені в соціальних інститутах, законах і традиціях, стають стійкими до змін, навіть коли ці зміни є необхідними або бажаними для суспільства. Це явище має значні наслідки для соціального розвитку й адаптації суспільств до нових умов. Концепція ригідності інституціоналізованих цінностей базується на теоріях інституційної інерції та path dependence...» [14, с. 172]. Зауважимо, що зазначена ригідність видається вкрай тривожним маркером щодо соціальної рецепції філософеми свободи та її побутування в масовій свідомості, адже індивідуально не обумовлена стійкість суспільних цінностей до змін свідчить про кризу лібералізму та гіпотетичну легітимацію обмежень свободи й вибору, які суспільство сприйме як належне в межах суспільної угоди, як «менше зло» порівняно з неефективністю чи деструкцією соціальних інституцій.

Під таким кутом зору свобода як вибір діяти згідно з «колією» не може бути однозначно визначена як неістинна, оскільки вона є альтернативою, яка доступна агентові дії, але при цьому така свобода означає прийняття певної смислової та ціннісної передвизначеності розвитку суспільств, спільнот та індивідів, що в контексті цифрових і віртуальних механізмів комунікації генерує умовний інформаційний фаталізм. У цьому контексті проблематика соціальних сценаріїв чи габітусів, які накладаються суспільством людині і приймаються на рівні культури та групових цінностей, демонструє гіпотетичне заперечення принципу свободи.

«Агентність як механізм, що визначає соціальну поведінку людини, передбачає «автоматизовану» схильність діяти певним чином. Людина не надто

замислюється, бо таку дію підтримує решта суспільства. В основі механізму агентності лежать наслідування та соціальна адаптація, орієнтовані на суспільні переконання та установки щодо того, як «правильно» вчинити, яка дія є «перевіреною», приведе до успіху, матиме менше загроз тощо. Агентність підтримують культура суспільства та правила наявних соціальних інститутів. Дія, яка має в основі агентність, передбачає те, що людина відтворює існуючу «соціальну програму», адаптується до соціального середовища.

Суб'єктність, як механізм соціальної дії, пов'язана з готовністю і спроможністю людини будувати дію автономно. Дії, пов'язані із суб'єктністю, є самостійними усвідомленими діями, які ґрунтуються на власному розумінні та аргументації того, хто їх здійснює. Суб'єктність визначається готовністю діяти відповідно до власних раціонально обґрунтованих переконань та розумінням причин і наслідків таких дій, а відтак із діями, що можуть і не збігатися з тим, «як прийнято». Дія, побудована на механізмі суб'єктності, передбачає те, що людина формує власну «соціальну програму», її дії спрямовані на зміни і впливають на соціальне середовище.

Зазначимо, що механізм агентності не означає, що дія, побудована на ньому, є нерациональною. Тут людина теж може раціонально обґрунтовувати свої дії, але її обґрунтування спирається на те, що саме так робить більшість, саме такий вчинок у суспільстві вважають правильним, безпечним, така дія дає потрібний результат. Суб'єктна ж дія передбачає більше індивідуалізму, пов'язана із власними добре усвідомленими розуміннями, переконаннями і мотивами», – стверджують М. Насєдкіна та Р. Савчинський [93].

Дистинкція суб'єктності та агентності, на нашу думку, не визначається раціональністю / ірраціональністю дії, оскільки свобода соціального актора та когнітивного агента не конгруентні. Але при цьому агентність якраз і може позначати спосіб самопозиціонування та самоідентифікації в соціальних взаємодіях як така, що визначається груповими цінностями, «культурними зсувами», назагал – «ефектом колії», а суб'єктність передбачає не лише автономність і збільшення ролі індивідуальної специфіки, а якраз переважаючий

особистісний, власний волевияв, екзистенційну свободу, осмислену й пережиту, як невід'ємну частину себе. Зауважимо, що українська історія ХХІ ст. з її революціями, здійсненими пасіонарними політичними акторами та започатковані нечисленними спільнотами активістів, засвідчують, що символічний та соціальний капітал індивідів і спільнот, суспільства загалом, соціальних і політичних акторів впливає на реалізацію принципу свободи не в прямій залежності від трансформації ціннісних орієнтацій.

Самопізнання як пошук ідентичності та практика себе є «необхідна умова вдосконалення форм соціальної взаємодії. У цьому зв'язку доцільно зауважити, що зроблена людством титанічна праця зі зміни навколишнього середовища обертається, найчастіше, екологічними проблемами і відволікає від реалізації гідних людини цілей. Багато форм реалізованої активності людини виявилися не обов'язковими, часом шкідливими, негідними Людини. Це – результат незнання або самообману. Людина сприймає світ через фільтри ціннісних установок, потреб, прагнень, цілей. Самонепізнаність, невпевненість в собі, незнання своїх установок, потреб, цілей діяльності, неавтентичність своїх прагнень, неадекватний рівень вимог до себе призводить до зміщення акцентів в спрямуванні активності життєдіяльності в напрямку зовнішнього світу. Деформація ієрархії ціннісної системи людини проявляється в зміщенні пріоритетів в сторону культивування цілей в зовнішньому світі. Процес самопізнання стає вельми актуальним у зв'язку з актуалізованим у суспільному бутті сучасного періоду поворотом від колективного соціального існування, від цінності загальнозначущих форм діяльності людини, характерних для попередньої епохи, до індивідуальних способів самоздійснення і утвердження себе в багатовимірному соціальному просторі» [6, с. 9].

Зазначимо, що відмічена дослідниками індивідуалізація способів самоздійснення та самоствердження у віртуальному просторі соціальної комунікації не лише не збільшує можливості самореалізації як перебування в просторі свободи, а заміняючи їх симулякрами соціальної та символічної дії насправді обмежує свободу як доступ людини до самої себе, і за такої ситуації ця

індивідуалізація є «пасткою уваги», модусом знецінення смисложиттєвого знання. Тобто, в контексті теми нашого дослідження, можемо стверджувати, що ***принцип свободи як переконання та смисложиттєва настанова, цінність ірраціоналізує соціальну й політичну взаємодію***, що робить її кваліметричну дескрипцію принципово недостатньою – вона завжди має передбачати філософський аналіз результатів.

Навіть якщо ми припустимо стосовно, наприклад, політичного вибору та політичної свободи, що «ситуативна актуалізація цінностей певного типу призводить до зміни у розподілі електорального вибору на користь політичної позиції, яка позитивно асоціюється з реалізацією даного типу цінностей» [105, с. 149], то теорія культурних зсувів більшою мірою фіксує наявний стан речей і тенденції його зміни, аніж дозволяє впливати на ситуацію, тобто є інструментом вимірювання, але не корекції, що в сучасній ситуації віртуалізації культури та цифрових форматів соціальної та політичної комунікації видається недостатнім через фатальне відставання самоусвідомлення й колективної уяви від постання нових цифровізованих життєвих форм. Інакше кажучи, можливо, ***у людства просто немає часу очікувати інерційного наближення чергової точки біфуркації системи***, хай би це була умовна точка технологічної сингулярності чи постання сильного ШІ, чи така аугментація людини, яка проблематизувала б вид homo sapiens, чи масований перехід на цифрову інфраструктуру забезпечення цивілізації та потреб людини (технології розумних речей, розумних міст тощо). Маючи на увазі, що «поширення постіндустріального способу виробництва знецінює основне досягнення цивілізації – цінність людини, починаючи зі способу виробництва, набуває надзвичайно технологічного характеру» [141, с. 14], концептуалізація свободи й вибору саме в гуманістичному вимірі набуває справді доленосного значення.

Крім того, теза про те, що постання постматеріалістичних цінностей мало не автоматично має призводити суспільства до демократизації наявних режимів або постання демократій там, де вони відсутні, проблематизована самим Р. Інглгартом, адже ренесанс політичного популізму та криза демократій

серйозно підважили ефективність такої обумовленості. Безперечно, ці теорії є потужними пізнавальними інструментами, але політичний праксис демонструє умовність цієї залежності. Знаменно, що сучасні дослідники, вивчаючи динаміку ціннісних орієнтацій молоді, українського студентства (2017) після всіх українських революцій, інспірованих студентською молоддю та її боротьбою за демократію і європейський вибір, вказують на наявну тенденцію до матеріалізації їхніх ціннісних орієнтацій, яка посилюється у другому десятилітті XXI ст.: «...попри тенденцію матеріалізації ціннісних орієнтацій студентської молоді, ми маємо підстави говорити про подальшу (хай більш повільну у порівнянні з першим десятиліттям третього тисячоліття) постмодернізацію ціннісної свідомості вихованців сучасної вищої школи, що перш за все виявляється у підвищенні значущості таких цінностей, як «самореалізація», «цікава, творча робота», «освіченість, знання»» [119, с. 139]. Отже, схематизм в інтерпретації ставлення до свободи як до цінності та перебільшення ролі кваліметричних показників є швидше перешкодами на шляху до пошуків шляхів актуалізації філософеми свободи в сьогоденні.

Звертаючись до поділу свободи на позитивну та негативну І. Берліна, сучасна соціальна філософія прагне перенести фокус уваги з волевияву індивідів та індивідуальної свободи на мережу відношень між людьми, в якій може реалізовуватись свобода як соціальне явище: «Інше розуміння свободи, яке дає плідні підстави для дискусії, – соціальна свобода – пропонує сучасний німецький соціальний філософ Аксель Хоннет. Хоннет стверджує, що ніхто з нас не живе в «одиначному ув'язненні» як асоціальне «я», а навпаки, ми постійно взаємодіємо з іншими як соціальне «я»: як члени сім'ї, як споживачі, як громадяни. Те, ким ми є, значною мірою залежить від тих, хто нас оточує. Наші дії також визначають інших і роблять їх тими, ким вони є. Є «ми» в «я» і «я» в «ми». Іншими словами: наші ближні складають те, ким ми є як особистості. Отже, свобода реалізується не тільки через них і навіть всупереч їм, а в них.

Позитивні та соціальні свободи спонукають нас наважитися на втечу з в'язниці від занадто вузького поняття свободи як відсутності примусу. І коли ця



свобода від негативної свободи застосовується до цифрової трансформації, ці три сфери стають особливо важливими... Якщо ми запитаємо, як ми можемо досягти прогресу в цих сферах, три варіанти, ймовірно, керуватимуть діями: 1) самоконтроль компаній; 2) жорстке регулювання політичних інституцій; 3) зміцнення громадянського суспільства» [176].

Звісно, такий оптимізм базується на ліберальних уявленнях про механізми демократичного контролю за корпораціями та владою, що, як показує сучасна політична реальність від початку другої каденції Д. Трампа, ці інституції загрожено та підважено не лише в США, але це є виразом світової тенденції. За таких умов, коли відбувається боротьба тенденцій реактуалізації матеріалістичних цінностей, і насамперед базових, пов'язаних з виживанням, та поширення й інтенсифікації цінностей постматеріалістичних в умовах, коли ймовірність нового перерозподілу світу на ґрунті військової потуги перестала бути теоретичним припущенням, віра в громадянське суспільство поза зусиллями з його консолідації, зокрема й аксіологічної, ідеологічної, може видаватися недостатньо обґрунтованою. Адже для того, щоб інституції громадянського суспільства були потужними, вони повинні мати можливість взаємодіяти з інституціями політичного режиму, що за умов ліберальної демократії є цілком природним і необхідним, але вже у гібридних демократіях, вже не кажучи про авторитарні режими, простір впливу неурядових громадянських організацій може суттєво звужуватись.

І тут маємо акцентувати ***вирішальне значення цифрових форматів соціальної комунікації, які конституують новітній вимір свободи – цифровий***, причому навіть до його репрезентації у праві, юриспруденції, до його формалізації в урядових і державних документах – відбувається кристалізація ідеї цифрової свободи.

Р. Фішлі та Т. Бешорнер припускають, що громадянське суспільство, особливо у формі неурядових організацій, має вирішальне значення для зміни цифрової арени. З одного боку, вони можуть сприяти процесу конструктивної критики, надаючи як свій досвід, так і свої різноманітні соціальні точки зору.

Зміцнення голосів критиків і опонентів, а також надання достатніх ресурсів для реалізації деяких їхніх критичних зауважень було б важливим.

Роль організацій громадянського суспільства, ймовірно, буде важливою також з іншої причини. Здається, що зростання використання ШІ неможливо зупинити; у цьому сенсі майбутнє здається заздалегідь запрограмованим для багатьох сфер життя. Однак те, що відсувається на другий план, – це фундаментальне питання про те, які сфери суспільства та які соціальні рішення ми хочемо виключити з використання ШІ з принципових міркувань. Коли використання штучного інтелекту може суперечити нашим ідеям свободи, конфіденційності чи справедливості та, можливо, навіть поставити під загрозу наш демократично-ліберальний порядок, ми повинні сказати «ні, дякуємо». Чи хочемо ми мати системи зброї, що підтримують штучний інтелект, чи системи спостереження, які використовують технологію розпізнавання облич? Чи слід дозволити алгоритмам приймати рішення щодо сортування у відділеннях інтенсивної терапії? Вирішення цих та багатьох інших подібних запитань стане передумовою для отримання справді орієнтованого на людину погляду на цифрову трансформацію, у якому люди не просто «в курсі», а й «поза кодом» [176].

Проблема в тому, що концепт цифрової свободи внутрішньо антиномічний, позаяк поєднує симуляцію людської свідомості та мислення із суто людським розумінням свободи. Адже наразі мовні симулятори й операційні системи можуть моделювати лише мислення та мовлення в певних межах, хоча, як відомо, чат GPT пройшов базовий тест Тюрінга, що тягне за собою численні не надто втішні для традиційного антропоцентризму висновки, особливо в царині особистісної та групової комунікації. А формалізація філософії свободи, як ми знаємо, принципово утруднена та зазвичай амбівалентна стосовно ціннісних орієнтацій, оскільки прямо чи опосередковано апелює до певної світоглядної позиції, до ідеології. Інакше кажучи, залежно від того, який критерій ми кладемо в основу визначення свободи, ми не лише формуємо цінності, але і визначаємо алгоритм, цифровий профіль цього явища.

Прикметно, що такі обурливі з точки зору західної ліберальної демократії технології, як тотальне цифрове стеження чи впровадження цифрового індексу соціальної лояльності до влади в Китаї, спорадично, частково використовуються і країнами колективного Заходу, про що свідчить зокрема концепція так званого стежачого капіталізму (*surveillance capitalism*), запропонована Ш. Зубофф [243], який визначається через контроль за суспільством, що досягається через збір особистих даних, які стосуються всіх типів поведінки, діяльності та будь-якої активності з метою формування цифрового профілю споживача, когнітивного агента й політичного актора, та передбачення прогнозування його поведінки з метою всебічного контролю, економічного зиску й утримання влади.

Дослідниця Шошана Зубофф виходить з того, що соціальний капітал суспільства та символічний капітал влади можуть знаходитися у відношеннях агону або навіть жорсткої конфронтації, що означає, що така «радикально екстрактивна форма інформаційного капіталізму» [242] ставить під сумнів поняття свободи не через відсторонені метафізичні міркування, а через інформаційну залученість будь-якої людської діяльності до сфери цифрового контролю. Свобода, таким чином, є анонімністю, а анонімність у дивному новому світі цифрових технологій є ілюзією або дуже дорогим і важкодоступним продуктом, який також має технологічний характер.

Відповідно, власне людина в такій системі є ресурсом, ні в якому разі не метою, що може повністю дезавувати поняття свободи, причому не лише на рівні бізнесових практик і стратегій, але й на рівні соціальної регуляції та здійснення влади. Цифрова несвобода з точки зору філософської антропології є повністю неприродним станом, оскільки в системі «підлеглий – контролер» останній не є людиною, що дозволяє стверджувати відсутність пригноблення людини, адже нібито відсутній формальний бенефіціар. Звісно, така логіка цілком ідеологізована, а отже, скомпрометована, адже вона відображає головну проблему сучасних ліберальних демократій, насамперед США, – колосальне посилення майнової та, як наслідок, правової нерівності. Про це, наприклад, свідчить участь так званих «технічних братів» (*tech bros*) Кремнієвої долини у

сучасній американській та світовій політиці як позаконституційного неоліберального (а отже, швидше ближчого до політичного консерватизму) лобі в політиці [162], а також той факт, що така цифрова «свобода» стає відпочатковою настановою та інтегральною частиною діяльності не лише велетенських ІТ корпорацій, але і переважної частини мережових стартапів, що вказує на тенденцію до подальшого розмивання уявлення про свободу як про індивідуальну та суспільну цінність.

Як зазначає Ш. Зубофф: «Якщо індустріальна цивілізація процвітала за рахунок природи і тепер загрожує нам втратити Землю, інформаційна цивілізація, сформована капіталізмом стеження, процвітатиме за рахунок людської природи та може коштувати нам нашої людяності» [243, с. 326]. Концепція стежачого капіталізму кардинально розчиняє свободу в повсякденній доступності інформації та варіативності виборів у віртуальному просторі соціальної комунікації, практично розмиваючи межу між актом волевияву як екзистенційним та когнітивним актом людини, яка набула своєї ідентичності і прийняла її, та позірною свободою обирати доступну опцію серед низки інших нерелевантних опцій. Цифрове середовище фреймує поведінку людини на порядок потужніше, ніж усі відомі форми детермінації – як зовнішні, так і внутрішні, оскільки створює ілюзію генерації свободи та вільного рішення «зсередини» людини, з її гіпотетичного горизонту смислів, який формується цим же середовищем.

За такого розгляду ***цифрова свобода постає як імпліцитно маніпулятивна практика симуляції людських форм життя, і що, на нашу думку, найзагрозливіше – екзистенційно особистісних форм***. Вже відомі випадки деліквентної поведінки або відмови від власного Я, соціальної аномії (своєрідний стан соціальної апатії, за Е. Дюркгаймом) внаслідок утворення залежності та патологічного емоційного зв'язку на психосоматичному рівні, зокрема феномен Хікікоморі в Японії, залежності від мережових помічників, мовних симуляторів та ін.

А. Довгань вельми влучно тематизує антитезу повсякденності й екзистенційної ситуації вибору, стверджуючи, що «європейський світогляд демонструє абсолютизацію повсякденності як вищої цінності її практицистської сторони. Цифровізація повсякденного існування як цілого в єдності його характеристик (модусів ) починає монополізувати, підкорювати всі явища суспільного життя. Все те що не вдається підкорити цифрова повсякденність сприймає як неадекватність основним цінностям людського існування. Поступово неприйнятним для повсякденного світогляду стає все що неможливо звести до цифрової емпірії. Такого роду світогляд повсякденності зорієнтований лише на просту непохитність стабільність повсякденного існування демонструє дедуктивний зміст буття, усвідомлення якого може привести до розуміння абсурдності оптимістично-песимістичних установок отже і появи байдужості як світоглядної установки багатьох людей. Причому байдужість виокреслюється як активна соціальна позиція, що суперечить також соціальній апатії на яку звернули увагу екзистенціалісти» [51, с. 20].

Антитетичність повсякденності як буденності та акту вибору як вершини умовної синусоїди рецепції людиною своєї соціальної (в економічному, політичному, культурному вимірах) реальності, на нашу думку, точно фіксує чи не *головну загрозу* віртуалізації екзистенціалу вибору та філософеми свободи внаслідок цифровізації соціальної взаємодії – *цифрова свобода постає як буденна дія, усереднення середнього, певний апофеоз повсякденності*, позбавляючи людину переживання і розуміння відповідальності за себе, суспільство, насамкінець цивілізацію. Адже людина в такій ситуації сприймає себе не як істота, що може починати причинний ряд, генерувати смисли та контент, а як лише ретранслятор відчужених семіотичних кодів і смислів, лише один з фрагментів периферії системи цифрової реальності, яка в цьому контексті легко може набувати квазісакралізованих ознак, умовного цифрового неоязичництва.

Можна погодитися з Анатолієм Довганем у тому, що «цифровізація економіки опосередковано втручається в приватне життя людини, підпорядковує

її (людину) формуючим стереотипним алгоритмам повсякденної поведінки індивіда мимо його волі. Тому індивідуальна свобода людини сутністю власного смислу не вписується в цифровий світ соціальних відносин і не отримує повноти свого прояву в повсякденні» [51, с. 20]. Лише уточнимо, що колективна свобода за такої ситуації взагалі є нульовим поняттям, оскільки передбачає лише правничі декларації, які можуть втрачати зв'язок з праксисом соціальної взаємодії саме з причини втрати людиною генерувати смисли і цінності, власне те, про що говорила Ш. Зубофф, маніфестуючи загроженість людськості, власне людської природи в умовах постання *brave new world*. Тому оптимістичні декларації постання цифрової філософії як тригера розвитку не лише економіки, але і всебічної свободи людини, видаються доволі передчасними, адже проблематизація людського життєсвіту не входить до першочергового переліку завдань цифрового майбутнього людства, як його бачать симпатичні цієї тенденції: «Впровадження «цифрового порядку денного» залежить від неоднорідності країн з точки зору доходу, конкурентоспроможності, інфраструктури, інновацій, електронного уряду, легкості ведення бізнесу. Цифрова стратегія майбутнього побудована на п'яти вимірах: 1) цифрова основа; 2) цифрові інновації; 3) цифровий уряд; 4) цифровий бізнес; 5) цифрові технології громадян. Цифровізація значно позитивно пов'язана з економікою зростання та зайнятості. Політичне та нормативне середовище країн, а також використання його урядом є найбільш корельованим виміром оцифрування для економічної ефективності» [29, с. 116].

Бачимо, що така візія майбутнього зосереджена на макросоціальній і макроекономічній проблематиці, що цілком суголосьне ідеологічній матриці та економічній доктрині неолібералізму, представленого в масовій свідомості та культурі такими персоналіями – мемами, як І. Маск, Д. Безос, М. Цукерберг та ін. Тобто проблематика людської свободи, як і назагал філософування, не передбачені візією людини майбутнього у цьому варіанті, хіба що це буде майбутнє на кшталт вільної творчості елоїв з роману Г. Велса «Машина часу», які, безумовно, вільні, поки не стали харчовим субстратом.

Дзьобань О. П. пропонує більш виважений підхід до цифрової людини, вказуючи на суперечливість і амбівалентність реалій формування цифрового простору, які репрезентуються практично в усіх сферах людської життєдіяльності, але при цьому його візія цифрової людини є цілком дескриптивною і описує людину як універсального користувача: «Цифрова людина формується як інформаційно-знаннєвий носій та інтерпретатор величезної кількості інформації. Інформація відповідно до мети наділяється певним суб'єктивним змістом, перетворюючись на знання – основу розвитку. Інформація є ресурсом для реалізації інтелектуальних здібностей людини; у когнітивній сфері повсюдно спостерігається підвищення цінності швидкості сприйняття й переробки інформації, причому, часто на шкоду глибині сприйняття; зниженням потреби у тренуванні оперативної пам'яті, яку можна передати пристроям; мобільні засоби зв'язку набувають рис «психічного органу», винесеного назовні: опинившись без гаджета або мобільного телефону, людина відчуває себе безпорадною, позбавленою пам'яті й комунікативної функції у цілому; втратою інтересу до фундаментального знання основ, задовольняючись поверхневим знанням проблем, ігноруючи перевірку досвідом і критичність мислення; формуванням особливого типу наочно-образного «кліпового» мислення, де яскравість і доступність змісту цінується вище його глибини; можливістю отримання практично необмеженої кількості інформації за відносно короткий проміжок часу; віртуалізацією міжособистісних контактів, що, з одного боку, полегшує комунікацію, а з іншого – породжує ілюзію доступності й легкості відносин; перетворенням гаджетів на елемент підсвідомості, індивідуальний зовнішній носій колективного несвідомого; перенесенням різноманітних видів і способів комунікації в онлайн сферу; збільшенням кількості патологій внаслідок заздрості через чітко виражене майнове розшарування; ідентифікація цифрової людини відбувається через причетність людини до тієї чи іншої сфери інформації, віртуального та соціального просторів; самопрезентація індивіда в Інтернеті здійснюються через

нік, аватар, сторінку у соціальній мережі, завдяки свободі їх конструювання та привабливості для користувачів» [47, с. 17-18].

Зазначимо, що констатації «рутинізації» чи то буденного модусу рецепції реальності в цифровому просторі, трансформація рецепції та реагування на інформацію не просто змінює поведінку людини, але і занурює її в принципово нову систему координат, у якій традиційні просторо-часові площини не грають ролі середовища, а є лише ситуативними та рандомними, а генерація смислу суттєво знелюднюється, про що попереджав ще М. Маклуен, вказуючи, що будь-яка інформація, опосередкована технологіями, порушує причинно-наслідкові зв'язки рецепції, повертаючи людину до структури доннаукового міфологічного мислення. У контексті філософії свободи як константи людського світу це може означати втрату людиною можливості самопозиціонування в інформаційному всесвіті, а отже, втрату орієнтацій, цінностей, принципів, настанов, власне всього, що робить її окремою, що підозріло нагадує гайдеггерівську концепцію *Das man*.

Воронкова В. Г., стверджуючи, що цифрове майбутнє людства звільнить людину для творчості, адже «кожен матиме під рукою особистих роботів, а роботи і машини будуть виконувати основну роботу. Водночас відбувається різкий прорив у медико-біологічних науках, що дає змогу людям жити довше і бути здоровішим. У будь-якій частині світу людина може отримувати гроші за допомогою програмного коду, зберігати їх, витратити чи пересилати» [28, с. 253-254], практично елімінує філософування як специфічно людський вид діяльності, який штучно відділяється від діяльності виробничої.

На нашу думку, уявлення про цифрове роботизоване суспільство як простір, вільний від праці, фундаментально підважує саму ідею людини у філософській традиції Заходу, адже свобода людини постає в її виборі, волевияві й діяльності, в екзистенційному зусиллі бути, мати межі, визначати себе щодо зовнішнього середовища тощо. Якщо ж ми сподіваємось на вирішення наших проблем ІІІ, це видається схожим на чергову утопію, в якій «перший справжній штучний інтелект народиться не в окремому суперкомп'ютері, а в



суперорганізмі, що складається з мільярда комп'ютерних чіпів і називається мережею. Він матиме планетарні масштаби, але при цьому буде тонким, вбудованим і легко приєднуваним. Прихід штучного інтелекту прискорює інші зрушення, сама мережа сприяє інтелектуалізації самої себе і надприродним чином стає дедалі кращою» [28, с. 253].

Отже, цифрова людина все ж залишається людиною і тому її свобода трансформується, але має залишатися людською, що власне і передбачає гуманістичний підхід до тематизації ІІІ та цифрової людини у футурології та прогностиці сучасної філософської та антропологічної думки. Можливо, чіткість юридичних наук та їх слабкий потенціал щодо використання трансдисциплінарного підходу дозволяє чітко окреслити поняття цифрової свободи, але такий підхід зазвичай впирається у вимогу кодифікації прийнятих правил гри як запоруки усунення можливості маніпуляцій і зловживань, насамперед в управлінській і політичній сферах [26].

Все ж філософія свободи передбачає більш широку оптику людського життєсвіту. Сучасні зарубіжні дослідники зауважують, що, зважаючи на руйнівні та навіть хаотичні наслідки технологій для суспільства, дослідникам важко поєднати підвищення продуктивності та ефективності зі зростаючими конфліктами цінностей. Знання, пов'язані з науками (*episteme*) і технологіями (*techne*), ігнорують складні взаємозв'язки між наслідками технологій та їхнім впливом на системи цінностей і вірування суспільства. Пропонуючи *phronesis* (практична мудрість), аристотелівську категорію знання, яка інформує про етичні застосування як науки, так і технології, можна з'ясувати, що означає діяти доброчесно в практичному сенсі. Концепція *phronesis* – це філософська концепція, яка об'єднує давні поділи та категорії в дослідженнях інформаційних систем і вказує як на індивідуальне, так і соціальне благополуччя. Фронетичне дослідження перетинає позитивістські, інтерпретативістські чи критичні дослідницькі кордони й автоматично окреслює кореляцію з проблемами праксису, оскільки враховує всі їхні важливі моменти. Він, цей праксис, діалогічний, недUALістичний, рефлексивний, герменевтичний і ціннісний, але в

той же час містить принципи емпіричного аналізу, який є основою позитивістської парадигми.

Дослідники вказують, що якщо розглядати свободу й цінності як драйвер історичних змін, то вплив технологій, який несе з собою віртуалізація та цифровізація людської взаємодії та діяльності, постає як адаптаційна умова, практично умова виживання. Людині необхідна філософія не інформації самої по собі, а саме цифровий вимір філософії свободи: «Вражаюча іронія вивчення технологій у сфері ІТ полягає у відсутності будь-якої філософії технології. ...критична філософія технологій, що розрізняє технології, які впроваджують технічну раціональність, від технологій, які вбудовують основні суспільні цінності, інтереси та пріоритети, має сформувати візію майбутнього людського світу в рамках концепції відповідальних досліджень та інновацій в інформаційних системах» [189].

Розглядаючи комунікативну діяльність як таку, в якій здійснюється свобода та обґрунтовується вибір (при цьому не ототожнюючи комунікацію з діяльністю назагал) і формується уявлення про межі людського Я як окремоті, самостійного екзистуючого Я когнітивного агента та соціального актора, ми маємо наполягати на тому, що ***віртуальний простір комунікації, практично стираючи межі між людиною та її «інформаційною бульбашкою», може відчужувати її від самої себе***. Сучасний дослідник Бернард Гардкорт позначає це словосполученням «цифрового суїциду»: «Умертвлення себе в нашому цифровому світі відбувається, коли суб'єкти добровільно поступаються своєю приватною інформацією та особистою конфіденційністю, коли вони відмовляються від свого захищеного особистого простору, припиняють моніторинг доступу до свого профілю в Інтернеті, не контролюють особисті дані та відкривають своє інтимне життя» [186, с. 233]. Неважко помітити, що під поняттям «умертвлення» дослідник має на увазі саме зникнення меж між людським світом суб'єктивності та простором віртуальності як медіапростором, що цілком суголосне з екзистенціалістськими, соціально-критицистськими, фрейдо-марксистськими,

соціологічними візіями стандартизованої уніфікованої людини у М. Гайдеггера, Ж.-П. Сартра, Е. Канетті, Е. Фромма, Е. Дюркгайма, Г. Маркузе та ін.

Ідеться про те, що практики постійного самоконтролю й самовідстеження власної поведінки у віртуальному просторі, формування окремого зв'язку з власним цифровим профілем і шлейфом цифрової діяльності у поєднанні з готовністю відкривати зміст власної суб'єктивності на платформах соціальних мереж, які є начебто результатом особистого вибору, а отже, проявом свободи, насправді такими не є. Перманентна детериторіалізація та ретериторіалізація як процеси віртуалізації меж між собою та інформацією, комунікацією і репрезентацією в ній себе та власною суб'єктністю призводять до того, що цей «вільний вибір» є насправді примусом, фреймом інформаційного простору, як його репрезентують сучасні технології, та власне умовою доступу до цього простору. Контроль цифрового простору настільки інтерналізований у соціальні стосунки, побутові життєві форми та наближений до особистісної суб'єктивності, що він видається людині цілком природним, що означає її згоду як підконтрольної собі істоти стати частиною більш широкої контрольованої системи. Практично це означає компрометацію волі індивіда, оскільки такий комунікативний формат просто не передбачений цифровою реальністю: «Традиційна концептуалізація «свободи особистості» та факторів, здатних до пом'якшення впливу ІКТ застаріли... Несвобода маскується під «вибір» остаточної свободи, й самосвідомі особи, які дають на це згоду через/всередині ІКТ, вважають це реалізацією власних намірів» [175, с. 575].

Прикметно, що у контексті загальної тенденції до дескрипції модусів сучасної комунікації під прагматичним чи функціональним кутом зору може елімінуватися притаманна філософії діалогу особистісна, екзистенційна складова людського спілкування. Так, наприклад, Л. Г. Дротянко, М. А. Абисова, Т. А. Пода та С. С. Орденів, вважаючи дискурс різновидом діалогу, стверджують, що У. Ю. Габермаса, в його теорії комунікативної дії «діалог переступив стадію інфантильності, тобто дитячого, нерозвиненого (в раціонально-лінгвістичному сенсі) рівня. Лише в тому випадку, – вважає Ю. Хабермас, – коли учасники

діалогу виробили спільну, до того ж дієву спільну думку, можна говорити про дискурс» [52, с. 14]. Зайве говорити про те, що цифровий формат рецепції інформації дуже малою мірою передбачає сам процес вироблення спільної думки як спілкування, а не лише обміну інформаційними модулями, оскільки опертий на некритичну рецепцію інформації.

Крім того, беручи до уваги такий важливий момент у процесі цифрової комунікації як модус рецепції інформації, слід зауважити, що відсутність невербальної інформації призводить до ситуації, коли «особливістю саме такої вербальної комунікації є те, що «говорити-слухати» перетворюється на «писати-читати»» [45, с. 118], що суттєво звужує кількість інформації та акцентує проблематику розуміння й контексти семіотичного коду мови, який цю інформацію опосередковує. Тобто свобода вибору схематизується в процесі ізоляції від екстралінгвістичних смислів, які не можуть бути зафіксовані в цифровому форматі.

Під кутом зору соціальної психології це означає зміну локусу контролю: «Свобода вибору є передумовою автономії, оскільки вона дозволяє агентам ініціювати поведінку. Проте сам акт вільного вибору не завжди сприймається як автономний. Згідно з теорією самовизначення..., індивіди мотивовані діяти як незалежні та причинно-наслідкові агенти, але відчують себе автономними лише тоді, коли вони займаються внутрішньо мотивованою діяльністю, що здійснюється просто з інтересу, і відчують внутрішній локус причинності або справжнє відчуття вибору та волі. Навпаки, особи, які займаються зовнішньо мотивованою діяльністю, тобто діяльністю, спрямованою на досягнення окремих результатів, відчують низьку автономію та зовнішній локус причинності, оскільки відчують тиск з боку зовнішніх по відношенню до себе сил, щоб зробити вибір певним чином...

Свобода вибору є передумовою особистого контролю в тій мірі, в якій вона дозволяє споживачам ініціювати поведінку, яка, як очікується, призведе до бажаних результатів. Проте, як і автономія, простий акт вільного вибору не завжди призводить до відчуття контролю. Свобода вибору не впливає на почуття

особистого контролю, коли люди не можуть зрозуміти повні наслідки застосування кожного з доступних варіантів» [161, с. 147]. Стан людини, яка намагається здійснити власну свободу через вибір в цифровому просторі комунікації, подібний до процедури посвяти у неофіти таємних товариств, як-от масонські ложі: людина із зав'язаними очима й інколи зв'язаними руками (що має означати поневолення, неможливість пізнання й руху) здійснює під керівництвом провідника ряд процедур, щодо яких вона попередньо поінформована, а отже, вважає, що бере участь у такому ритуалі чи обряді добровільно, хоча при цьому його сакральний зміст, та навіть і символічний, може бути їй недоступним та і нецікавим. Віртуальний простір накидає людині ілюзію вибору через створення її цифрових профілів, цифрової особистості (саме тому соціальні психологи відзначають схильність до анонімної ненормативної поведінки, коли людина у віртуальному просторі намагається вийти за межі окреслених соціокультурних і соматичних норм і табу).

Коли теоретик філософії інформації Л. Флоріді постулює «жорстку» та «м'яку» цифрову етику [177], він намагається якраз подолати одномірність цифрової людини: «жорстка» етика є набором кодифікованих правил, а от «м'яка» передбачає особистісний вимір цифрової поведінки, що може включати включати різноманітність профілів конфіденційності, своєрідне звичаєве право мережі, що вказує на спроби олюднити цифрову комунікацію. Але при цьому універсальних рішень у цій царині для вирішення проблеми свободи таки не існує. Теоретик пропонує метафору цифрових мангрових лісів, мешканцями яких є істоти, відмінні від мешканців гаїв звичайного аналогового суспільства, маючи на увазі, що дані й технології в якості сильного ІІІ є тубільцями цих лісів, тоді як люди є в них чужими [177, с. 3]. Свобода людини лише і може бути людською свободою, якщо вона не оцифровується, адже в такому разі цей концепт набуває іншого функціоналу і не передбачає контекстів людської взаємодії, а лише цифрові контексти, які можуть зводити вільний вибір до дилеми on-off.

З цього приводу сучасна дослідниця Паола Інверарді зауважує: «Занепокоєння щодо зростання економіки даних і дедалі більшої присутності

автономних систем на основі штучного інтелекту показали, що занепокоєння щодо конфіденційності недостатньо: на карту поставлені етика й людська гідність. Параметри «прийняти/не прийняти» не задовольняють нашу свободу вибору; а як щодо наших індивідуальних уподобань і моральних поглядів? Автономні машини, як правило, займають вільний простір у демократичному суспільстві, у якому людина може здійснювати свою свободу вибору. Це простір рішень, які залишаються будь-яким особам, якщо такі рішення не порушують фундаментальних прав і законів, а є вираженням особистої етики» [198, с. 27].

Таким чином, прагнення розмежувати колективне й індивідуальне, комунікацію та спілкування, діалог і дискурс, насамкінець «жорстку» та «м'яку» цифрову етику вказують на те, що за відсутності філософської рефлексії над статусом людини, людської дії та комунікації у цифровому просторі свобода в епоху цифрових технологій перетворюється на ілюзію, риторичний загальник ідеології чи політичної пропаганди, ніяк не виявляючи себе в життєвих практиках і формах людей. «Сучасна людина, завдяки інформаційним технологіям, має бажання та можливості для самовираження й самовдосконалення. Віртуальність дала змогу особі звільнитися від влади традицій, але водночас сформувала в неї нове бачення свободи та відповідальності, зокрема відповідальність стати самим собою. Віртуальність розмила межі неможливого, розширила межі дозволеного... Більшість дослідників цього явища вважають, що віртуальність та похідні від неї феномени стимулюють у людини зміну ціннісних орієнтацій, яка проявляється в занепаді моралі, піднесенні цінності віртуальної свободи й відмові від реальної», – вважають А. І. Бойко та А. О. Бойко [14, с. 20]. Зауважимо, що сама по собі віртуальність, стимулюючи трансформацію людського життєсвіту, нічого не спроможна в ньому сформувати. На нашу думку, віртуальність, дозволяючи людині йти шляхом найменшого спротиву, більшою мірою актуалізує її негативні нахили та формати дії, ніж такі, що сприяють її розвитку, соціалізації (підкреслимо – істинній соціалізації, а не мережевій), оптимізації комунікативних практик. Це не означає потреби радикальної відмови від

інструментів віртуальної реальності. Це лише означає необхідність актуалізації новітнього гуманізму, не у форматі античного чи просвітницького антропоцентризму, але з настановою збереження та захисту людської візії реальності та людського світу.

Тому, на нашу думку, ставлення до інформаційних технологій з неконтрольованим захватом неофітів слід залишити в минулому, адже зрозуміло, що віртуальна реальність хоча і надає можливості для самореалізації людини, але зовсім не обов'язково її передбачає, при цьому значною мірою нівелюючи значущість проблематики людського зусилля, напруги, турботи, вибору, відповідальності – тих екзистенціалів і модусів дії, які конституюють людську свободу.

### **3.2. Свобода вибору в соціальних наративах і дискурсивних практиках: комунікація та метафізика свободи**

З'ясування форм побутування понять свободи та вибору в соціальних наративах і суспільних дискурсивних практиках передбачає не лише окреслення змісту смислових комплексів цих понять та їхнього контекстуального узусу, але й те, наскільки сучасний медійний, владний, маскультурний дискурс свободи корелює із світоглядним знанням, з філософською картиною світу. Ця кореляція може здаватись відпочатку передбачуваною, позірно такою, що не потребує розлогих уточнень, але сучасна трансформація соціальної комунікації та людського життєсвіту, пов'язана з феноменами віртуалізації та цифровізації змісту, механізмів, моделей доступу до культури, переконує в тому, що людська взаємодія, її розуміння та інтерпретація потребують повернення до метатеоретичних підстав окреслення реальності в наративі та взаємодії в дискурсивних практиках.

Поняття свободи парадоксальним чином у віртуальному вимірі людської взаємодії набуло рис лише формального фактору самоосмислення й самоідентифікації людини. Причому загроженість гуманістичного підходу в

цьому контексті полягає насамперед у тому, що людина продовжує перебувати в ілюзії опанування собою власного життєсвіту включно з його технологічними експлікаціями та збереженням локусу контролю, хоча зазвичай формати поведінки та вибору у цифровому просторі не передбачають свободної волі, фреймуючи поведінку подібно до алгоритмізації структури комп'ютерного коду. Тому тематизація наративу й дискурсу принагідно до сучасних концептуалізацій філософії свободи та категорії вибору (як уже зазначалося, ми наполягаємо на інтерпретації поняття вибору як екзистенціалу, у традиції М. Гайдеггера, К. Ясперса, Г. Марселя, М. Мерло-Понті, Н. Аббаньяно та Ж.-П. Сартра) передбачає насамперед увагу до їхніх змістовних характеристик і лише по цьому до їхнього функціоналу в соціальній сфері та прагматичного виміру в царині соціально-правничої регуляції людської поведінки. Інакше кажучи, дискурси юриспруденції, соціології та політології визначають поняття свободи відповідно до парадигмально визначеного імпліцитного набору смислів і символів, які в сукупності створюють теоретичний каркас філософської чи політичної доктрини, а також можуть лежати в основі ідеології.

І. Голубович та Е. Міхейцева, досліджуючи формування дискурсу культурної політики сучасної України, зокрема вказують: «Одне з головних питань, що лежить в основі дослідження проблематики існування, функціонування та розвитку культурної політики держави, є визначення суб'єкта та об'єкта (предиката) поняття. Аналізуючи наукові роботи з філософії, соціології, культурології, політології держуправління, економіки тощо, можна зробити висновок, що цей важливий етап із формування чіткого та спільного бачення для наукової спільноти на порядок взаємовідносин «держава – культура» ще попереду. Важливість дослідження цього процесу важко переоцінити. Вплив політики як комплексу теоретичного знання про принципи історичного детермінізму та практизації відрефлексованого досвіду на світ людської духовності має багато напрямів та рівнів інтенсивності, залежить від суб'єктивних якостей того, хто її творить, тому не є статичною та постійною одиницею. Культура ж має свій вплив на формування та функціонування



державності на рівнях етичних, ціннісних орієнтирів, соціалізації та творення моделей держуправління з притаманним їй політичним та адміністративним інструментарієм.

Культурна політика є зовнішньо- та внутрішньополітичним дзеркалом держави, її лакмусовим папером, її головним репрезентаційним маркером на сузір'ї Цивілізації. Робота з дослідження культурної політики сьогодні вводить до наукового поля різні галузі гуманітарних знань із широким діапазоном цілей, завдань, методологій та висновків. Стала ситуатизація та численне використання в науковому, політичному, урядовому, педагогічному, комерційному та суспільному видах мовлення дає право визнати поняття дискурсивним, таким, що потребує глибинного і всебічного вивчення та генералізованої філософської концептуалізації саме в контексті сучасної української державності» [38, с. 38].

Акцентування ролі культурної політики, на нашу думку, позначає інтенцію сучасного філософського дискурсу до уточнення функціонування механізмів соціальної реальності, що динамічно трансформується через інтерпретацію культури як універсального середовища та метainституції людської соціальності. Свобода та вибір у контексті культури хоча і набувають етнічних чи національних специфікацій, але назагал відображають загальнолюдський, культурно-цивілізаційний модус самопізнання як самоідентифікації у власних межах.

Розглядаючи поняття соціальної реальності, Огорокова В. В. співставляє структурно-конструктивістський підхід П. Бергера та Т. Лукмана й онтологічно-дискурсивний Д. Серля: «Якщо цілісність розпадається, це означає для людини дуже нелегкий стан, коли вона сприймає себе не як єдине ціле, а як складову декількох частин. Тоді вона намагається створити для себе новий світ, в якому прагне відтворити цілісність, будує пояснювальні схеми. Світ, організовуваний нами в деяку цілісність, обов'язково містить в собі щось інше (бог, держава, вони), яке завжди задіюється. Це інше виконує певну функцію – на нього ми можемо перекласти відповідальність, воно виступає деяким стимулом, джерелом наших перетворень. Смисловий універсум є найважливішою освітою в інформаційному полі суб'єктів, взаєморозуміння, що забезпечує їх, і прийняття

один одним. Людина одночасно існує в минулому (соціальна і індивідуальна пам'ять), сьогодні (здоровий глузд, знання про повсякденне життя, моральна і політична позиції) і майбутньому (надія на краще, плани). Цей суб'єктивний світ стає реальністю через діяльність і поведінку у об'єктивному світі, в соціумі. Більше того, власне в цьому процесі індивід стає соціальною істотою. Він починає усвідомлювати світ як складову безлічі реальностей, і саме в цих сферах постійно переміщається його свідомість, інтенціональна (що прагне до чогось, до когось, кудись) за своєю природою. Поглиненість людини світом свого буття і існування цих же світів в ній за допомогою особової ідентифікації (вірніше, самоідентифікації), об'єднання з ними визначають формування і відповідних рис людини як граней її особи» [96, с. 19].

Неважко помітити, що такий підхід може означати зближення інтенціональної дії як фундаментального акту свідомості з інтерпретацією свободи як суб'єктивної ілюзії [211], або зведення свободної волі до психологічного поняття самоконтролю [87], або до загальників від нейробіології про примат мозку над свідомістю [180], або до амбівалентних припущень щодо квантової свідомості [60], що так чи інакше виводить з фокусу уваги саме філософський зміст понять свободи та вибору у дискурсивній сфері соціальності. Безумовно, екзистенціал свободи та можливість вільного вибору формують соціальний капітал і визначають капітал символічний суспільств як складних систем. При цьому «суспільні зв'язки, відносини, стосунки і взаємини не відбуваються, так би мовити, в позакультурному вакуумі. Носіями їх є люди і створювані ними структури. Люди переслідують власні інтереси у взаємодії з громадськими потребами і формують та висловлюють погляди, оцінки, розуміння, бажання чи небажання діяти певним чином, користуючись певною знаковою системою сприйняття довкілля. Найважливішими семіотичними засобами є, звичайно, мова і мовлення та дискурс, утворюваний історичним розгортанням мови, в якому здійснюються феноменологія знаків, значень, символів, кодів та інтенцій взаєморозуміння. Саме дискурсивна визначеність взаємин між людьми надає їм різного забарвлення, тональності, експресивності,

емотивності, спонукає до промовчування чи відкритості. Дискурс слугує підставою вибору і надання пріоритету одним значенням перед іншими. У дискурсі мова здійснює свою властивість віднесення знака до речі, явища, події, інтерпретуючи їх як об'єкти значення і розуміння в певному контексті і сприйнятті. Дискурс завжди є активним через спільноту, групу людей, мережі їхніх взаємин, стосунків і відносин. Мережі взаємин і стосунків існують у відповідних дискурсах з їхніми мовно-мовленнєвими особливостями й виражаються у вербальних, фонологічних, музичних, образних і символічних текстах» [65, с. 437-438].

Анатолій Карась стверджує, що захист індивідуальної свободи в межах колективного співіснування в соціальному просторі відбувався в контексті агону, протистояння якщо не загальноприйнятим, то далеким від власної точок зору, завдяки чому сформувалася «дискурсивно-семіотична традиція акцентування значення індивідуальної свободи й толерантності, поза якою була б неможливою практика творення громадянського суспільства» [65, с. 87]. Отже, дискурс свободи формується як принципово колізійний, як захист людиною усвідомлених нею меж ідентичності, представленої в дискурсі, що безумовно свідчить про те, що свідомість не може бути вільною, адже саме усвідомлення думок про мозок, знання з нейробіології мозку та припущення про детермінацію ним свідомості формулюються в Гуссерлевому просторі ноезису. Тобто мозок не створює всередині власної свідомості ще одну іграшкову свідомість, як пісочницю для людини, тіло якої за такої візії є автоматом мозку, а соціальна діяльність детермінована зусиллями з його збереження. Тому «свобода вибору стосується не тільки свідомості, а й тілесності, а точніше, емоційності людини. Тобто ми робимо вибір не в «чистому розумі» чи свідомості, а в наших соціально заангажованих поняттях та емоціях» [64, с. 155].

Якщо, за думкою А. Карася та Л. Сафонік, не ототожнювати мисленнєві спонуки до фізичних рухів у просторі та свідомісну мотивацію до соціальної діяльності, зважаючи на матеріальну, соматичну систему послідовних опосередковуючих мереж між мозком і соціально-політичною дією (маємо на

увазі саму структуру мозку з його поділом на R-комплекс чи рептильний мозок, лімбічну систему та кортекс, синапсичні мережі в тригерних зонах, що утворюють нейронні зв'язки), то спосіб взаємодії результату сканування реальності мозком через органи чуттів і наявного усвідомленого досвіду, залишаючись неокресленим чітко, вже самим фактом свого існування дозволяє припустити, що *власне вибір відбувається в просторі соціальності, а не лише чистої фізіології*, адже культура фреймує та унормовує ірраціональність людини, яка виражається в її емоційності в межах соціально прийнятної поведінки.

Л. Сафонік стверджує, що «свобода вибору найповніше проявляє себе в смислоконституювальній активності людини, яка зумовлюється еволюційними потребами прирощення індивідуальної свободи як неентропійної умови зростання креативного потенціалу суспільного життя, що передбачає формування притомного сенсорозуміння, феноменологія якого розгортається в контекстах генералізованих знаків-ідей і репрезентативно-символічних і дискурсивно-семантичних повідомлень. Водночас вагомість конструкту «свобода волі» полягала в тому, що він уможливив формування семіотично-епістемних контекстів європейського життєсвіту й культури, репрезентативної та дискурсивної європейської семантики, розгортання спільної з Іншими мисленнєво-дискурсивної і логічної матриці. Спроба легковажно деконструювати концепт свободи волі, відкидаючи разом із ним свободу вибору й саму свободу, може також свідчити про інформаційну лихоманку сучасного інтелектуального дискурсу, загрожуючи гуманітарною катастрофою» [117, с. 93].

Розглядаючи поняття свободи принагідно до поняття дискурсу в постмодерній парадигмі, О. Лосик виходить з того, що дискурс є антропосеміотичним процесом, який не може бути повністю формалізованим за допомогою семіотичного коду мови і тому зводиться постмодерними філософами, зокрема Ж.-Ф. Ліотаром, до агональної практики малих дискурсів і необраховуваного числа комунікативних ситуацій взаємодії: «1. Ми можемо

придумувати та «легітимувати» скільки завгодно мовних дискурсивних ігор, однак завжди вони:

- а) допускають взаємну суперечливість, специфікацію, декларують не-аналогічність;
- б) залишаються непритосованими до загальної синтези, уніфікованої абсолютної комунікативної довірності;
- в) співіснують без домінування, упривілеювання чи приниження певної дискурс-гри;
- г) координуються тільки правилом збереження плюралізму (ця анти-імперіалістичність дозволяє трактувати постмодерністський дискурс як постколоніальний) та правилом дивергентності;
- д) дозволяють кожному суб'єкту вибирати будь-які «ігри» та бути вірним необмеженій кількості дискурсів (цінується перш за все здатність «дискурсувати»).

2. філософсько-культурологічний аналітичний зріз проблем комунікаційності в постмодернізмі засвідчив особливі умови нашого сучасного існування, зрозуміти які можна виключно шляхом сталих дискусій та міждисциплінарних інтерпретацій провідних концепцій, теорій.

3. тлумачення термінів, які характеризують сучасність, виходить поза компетенцію виключно філології та філософії; новітня наука опрацьовує варіант кроскультурності природничих та гуманітарних «дискурсів», оскільки іншого шляху правово-етичного, відкритого й демократичного вирішення не існує.

4. Якщо спільним виміром для всіх дискурсів стане Єдина Мета – Свобода, як привід і наслідок їх виникнення, тривалості, майбутнього розвитку, то таким чином уникнемо небезпеки колапсу кожної непослідовної дискурс-гри, а відтак – людства» [85, с. 327].

Якщо, услід за П. Мерфі, виокремлювати п'ять царин, у яких дискурси формують онтологічні й аксіологічні виміри людської діяльності (спільнота (community), культура (culture), держава (power), громадянство (citizenship), реорганізації (reconstruction), публічна сфера (public sphere)) та ставити за мету

«замінити історію дискурсу як мистецтва на історію дискурсу як свободи» [214, с. 130], то свобода цілком плюралізується, адже кожна сфера з позначених передбачає власну структуру, модуси дії, соціальне фреймування тощо. Постмодерна дефрагментація вободи може певною мірою дискредитувати саме це поняття (показово, що такий механізм мають сумнозвісні технології постправди в сучасному медіапросторі) і апеляція до Вітгенштайнової концепції мовних ігор ніяк не сприятиме онтологізації ситуативно випадкових «свобод» у кожній з цих царин. Тому дискурсивна відсутність меж між стилями та типами застосування застосування семіотичного коду, інтерференція жанрів жодним чином не онтологізують людину, а є лише онтичними «речами» (вживаємо поняття у традиції М. Гайдеггера).

Таким чином, ілюзійність свободи нібито постає як неunikненна саме через множинність концептуалізацій у дискурсивних практиках. Причому як соціальних, так і нейробіологічних (Е. Наміас, М. Леонард та ін.). Але чи так це? На нашу думку, цілком у традиції аналітичного підходу Д. Серля (перформативний акт мовлення є вільним за визначенням, поєднуючи смисли та предметність). Саме вживання поняття «ілюзія» принагідно до свободи є швидше аргументом на користь її існування, адже воно унаочнює потенціал свідомості до розрізнення вільного / невільного як обумовленого / необумовленого, що зводиться до ідентифікації горизонту сприйманого як реального і наявного джерела досвіду. Знати, що свобода ілюзійна, людина може, лише орієнтуючись на наявне знання про те, що є істинним, реальним, що само собою передбачає вибір, а отже, і свободу. Причому стверджувати, що на рівні когнітивного людина обумовлена нейробіологічно, складно тому, що ланки соматичного й соціального, що опосередковують вибір людини, формують семіотичні коди культури, структури ноезису, мовлення й мову, власне дискурсивні практики, в яких репрезентуються розуміння поняття свободи. Тому дискурс свободи постає як вільний через природу людини, яка його генерує, і однозначно поєднувати його лише зі сферою соціального навряд чи є стратегічно достатнім.

Зв'язок свободи та незалежності може набувати політизованості, яка знецінює антропологічні смисли свободи: «...справжня незалежність є вихід незалежності у свободу, а свобода є незалежністю, що «набуває осмисленої спрямованості в майбутнє». Саме там ми отримаємо нову якість свободи, яка сприятиме розгортанню глибинних можливостей як особистості, так і спільноти» [32, с. 449]. Екстраполяція індивідуальної свободи на суспільство передбачає дискурсивне оформлення, а отже, елементи несвободи пов'язані з обмеженістю інтерпретацій, залученістю до них ідеологій, владних імперативів і наративів тощо. Тому коли сучасний дискурс свободи апелює до античних категорій відповідальності й справедливості, в ідеологізованій реальності пост- і метамодерного медіапростору це може викликати цілком зрозумілу недовіру.

Д. В. Усов наголошує на «теоретичній плідності обговорення проблеми свободи. Саме в аспекті свобода – відповідальність – справедливість коли ми говоримо про свободу, то маємо на увазі і її моральний вимір, що є синонімом справедливих, незаангажованих владою та егоїстичним інтересом дій і вчинків, а також – відданістю вільно прийнятим рішенням та толерантне ставлення до таких рішень інших людей. Йдеться про засновану на принципі рівності, тобто обов'язку рівного врахування інтересів усіх людей, неупередженого та справедливого захисту гідних цього потреб та інтересів людей, мораль «універсальної та рівної поваги до всіх»: тільки на засадах існування такого бачення в усіх (куди належить і влада) громадян справедливий суспільний устрій можливий. ... чому ми віддаємо наше життя за свободу та гідність? /.../ Насправді ж свобода є засадничою умовою справедливого, гідного життя, вкоріненого у відсутності приниження та злиднів, у чесності з іншими людьми та із самим собою» [140, с. 67-68].

Дійсно, свобода не є наперед встановленою опцією людської взаємодії, навіть якщо її розглядати як раціональний і правничий регулятор поведінки (М. Попович). Свобода є цінністю, і тому вона не є даною, а заданою, тобто людина вільна, тому що мислить, але людська соціальність і взаємодія не передбачають автоматичного перенесення цієї свободи з індивідуального на

колективний план. Цю функцію якраз має виконувати дискурс свободи та сформовані ним громадська думка, колективна уява та масова свідомість (за всієї складності аналізу останнього феномену).

Є. Борінштейн зазначає: «...сучасна культура стоїть перед викликом звільнення дискурсивних практик від метафізичних або ідеологічних обмежень. Кожна спорадична креативність і спонтанність дискурсу ставить під загрозу класичний тип раціональності, заснований на онтології та логоцентризмі. Виняткова можливість продукування нових сенсів пов'язана з подією критичного мислення, що не прямує лінійно до наперед заданого правилами результату. У зв'язку з цим, радикально нова методологія дослідження дискурсивних практик розробляє принципово новий для цієї сфери категорійний апарат, де базовим виступає поняття випадковості. Іншими фундаментальними філософськими поняттями сучасності є: «непередбачуваність», «подія», «залежність», «трансформація», «переривчастість». Похитнулася метафізична віра в існування деякого набору універсальних правил, застосовних до усіх сфер життя» [137, с. 5-6].

Парадоксальним чином перша чверть XXI ст. демонструє, що перелічені дослідниками ознаки сучасного дискурсу мають певний зворотний вплив на філософування: дефрагментований дискурс свободи породжує нелінійне ціле, ризоматичний об'єкт, який може набувати функціоналу класичної метафізики, якщо головним правилом стає відсутність правил, а єдиним форматом свободи є свобода власне від неї самої. Тому спроби ієрархізувати й типологізувати рівні, механізми та структури людської соціальності, які можуть бути регульовані або оцінені через філософему свободи, тобто спроби «впорядкувати» дискурс свободи, можуть призводити до протилежних результатів, коли свобода тлумачиться як форма пригнічення. Наприклад, спроби визначити словосполучення «звільненої свідомості» як «свідомість, що постійно бореться, оновлюється. Усвідомлення людини господарем себе та своєї долі – основа її звільнення. Звільнення свідомості – найнеобхідніший етап у пізнанні людиною самої себе і світу, необхідна умова творчої реалізації людини. це свідомість, що



постійно бореться, оновлюється» [111, с. 16] видаються черговими зусиллями дискурсивно приховати колізії між індивідуальною свободою та соціальним виміром людської діяльності.

Таким чином, ми можемо стверджувати, що *сучасний філософський дискурс свободи*, що трансформується і формально, й сутнісно, *має апелювати до чітко окресленої раціональності як системи координат розуміння та пояснення реальності*, яка при цьому оперта на відрефлексований і осмислений досвід діяльності та взаємодії, і насамперед соціальний, з метою опору ідеологізації такого дискурсу та інтеграцію його в маніпулятивні практики в політичному чи медіапросторі.

Також важливо, що ще структуралістська інтуїція про ідею переважання письма й тексту над мовленням (М. Фуко, Ю. Крістева, Р. Барт та ін.), яка в постмодерній парадигмі набула статусу загальника, починає втрачати актуальність через постання нових форматів роботи з інформацією, механізмів інформаційного простору та соціальної комунікації у першій третині XXI ст.: «1994 року Жан-Франсуа Ліотар стверджував, що «після Сократа філософувати—це писати». Утім, сьогодні, за умов доступності й простоти створення відео та аудіоматеріалів, суттєво змінюється споживацький запит до інтелектуальної продукції. Короткі тексти та візуальні образи є куди більше затребуваними та релевантними темпові сучасного життя й «кліповій» свідомості сучасної людини, ніж філософські чи аналітичні «лонгріди». Так показують і набувають популярності філософські (та інші інтелектуальні) теле- та радіопрограми, а згодом ютуб-канали та підкасти» [241, с. 99]. У контексті теми нашого дослідження це може означати, що підкреслювана нами перформативність філософського дискурсу свободи, яка репрезентується насамперед у мовленнєвих практиках та на горизонтальних рівнях міжособистісної та групової соціальної комунікації, у нових технологізованих форматах втрачає чіткість і окресленість писемного тексту, набуваючи граничної ситуативності та контекстуальності, значеннєвої та смислової релятивності мовного акту,

практично розмиваючи межі між текстом і стихією мовлення як аморфною чистою можливістю смислу.

Інакше кажучи, тенденція вказує на рух в бік хаосу та ентропії, які, генеруючи величезну кількість векторів розвитку смілогенерації, обмежують можливості її конкретизації та чіткого визначення, результати чого можемо спостерігати як у сучасному дискурсі влади, в повсякденних дискурсивних практиках, політичних дискурсах медіапростору, насамкінець у фаховому філософському дискурсі. Л. П. Комісар зазначає: «...чим вищу позицію займає дискурс у соціальній і культурній ієрархії, чим складнішим він є за своїм складом, у своїх стратегіях, тематиці, у своїй інтенційності й текстуальності, тим ширший спектр інших дискурсів, у тому числі первинних і «простих», починаючи від повсякденних, він [дискурс] відображає і несе на собі їх текстові сліди» [73, с. 23]. Така спроба фіксації прямої залежності між умовним статусом дискурсу й рівнем його структурної та змістовної складності повертає нас до аристотелівсько-кантіансько-вітгенштайніанської традиції абсолютизації структури семіотичного коду як онтологічних меж реального, сприйманого та пізнаваного, що свідчить про слідування за традицією лінгвістичного повороту XX ст. і неостатнє врахування сучасних технологізованих форматів мовленнєвих практик дискурсотворення та смілогенерації. Наприклад, можна констатувати суттєве зростання ролі дискурсів відпочатку низьких за соціальним статусом, але інсталюваних у популярні серед численних соціальних груп, молодіжної аудиторії мережі, наприклад, ТікТок.

Так, наприклад, професори філософії високореєтингових американських університетів стверджують, що «однією з можливостей є те, що філософія ТікТок працює як своєрідний тизер. Наприклад, коротке відео про Вітгенштайна могло б надихнути користувача прочитати біографічний запис про філософа у Вікіпедії чи Стенфордській енциклопедії філософії. З одного боку, ця гіпотеза звучить надто обнадійливо, оскільки ТікТок та інші соціальні медіа продукти створені з властивостями, що викликають звикання, щоб утримувати користувачів у програмі... З іншого боку, було б зневажливим перебільшенням говорити про те,

що користувачі TikTok ніколи не залишають програму, щоб долучитися до глибокої, довгострокової філософії» [188].

Отже, формальні спроби типологізації сучасного дискурсу свободи дозволяють зафіксувати певні зв'язки та кореляції між способом репрезентації та змістом, які, втім, не виглядають стабільними й непорушними як подібна структура виглядала до масового впровадження комунікативних моделей на соціально-інформаційних платформах. Ідеться про те, що в сучасних умовах філософський дискурс свободи завдяки цифровим технологіям комунікації може не просто повернути собі статус практики себе як соціально значущої діяльності але і набути в цьому контексті нових смислів, перетворивши філософування на такий екзистенційний модус мовлення та комунікації, який звільняє людину, робить її свободною навіть цифровому просторі.

Сучасний філософ зазначає: «Роздуми про свободу показують, що умови її реалізації включають не лише певні соціальні та політичні події, але й практику самої філософії. Іншими словами, філософія є діяльністю, що опосередковує звільнення: філософія опосередковано сприяє свободі, артикулюючи соціально-політичні умови її реалізації; але філософія також робить безпосередній внесок у свободу, оскільки свобода – це не лише щось, про що думають філософи, а й те, що виробляється через філософське мислення. Ми стверджуємо, що філософія є звільняючою діяльністю» [174, с. 2-3]. Ця теза, актуальна для епохи *fine de siècle*, для філософії життя, реактуалізується в епоху цифрових технологій та віртуалізації простору культури й соціальних комунікацій, коли мовлення перформативно ***опредметнює людську свободу, реалізуючи її як онтично-онтологічний феномен***, знімаючи таким чином (у гегелівському розумінні) гайдеггерівську дистинкцію онтичного й онтологічного принагідно до філософеми свободи.

Наголосимо, що йдеться не про символічну репрезентацію свободи і не про її дескрипцію в дискурсі, а саме про те, що власне сам дискурс, сама процесуальність мовлення у соціальному вимірі, коли воно відбувається у цифровому просторі смислів та у віртуальній реальності культури, стає

гайдеггерівською «річчю» свободи, власне свободою, набуваючи сутнісних ознак, онтологізуючись. Дискурс свободи, таким чином, оцифровуючись, може набувати позачасовості, долаючи таким чином гайдеггерівське протиставлення буття та речі як чогось такого, що знаходиться в часі. В одному з пізніх виступі філософ стверджує: «У парі з найвищим, проникливим і успішним плануванням і винахідництвом йде байдужість до роздумів, тотальна бездумність. І що тоді? Тоді людина почне заперечувати й відкидати глибокі роздуми, які власне і є її визначальною характеристикою. Тому потрібно рятувати єство людини, яке є під загрозою, завжди бути готовим до роздумів. Але доля ніколи не подарує нам спокою, що плине з перебування у околі речей і відкритості на таємниці, сама по собі. Вони не є чимось випадковим. Вони визрівають у невпинному і відважному мисленні» [33, с. 344].

Користуючись гайдеггерівською термінологією, *свобода постає у світлі буття як річ, коли набуває форми універсально доступного, зазвичай анонімізованого, незалежного від просторо-часової ідентифікації, такого, що перебуває у власному просторі, доступ до якого людина отримує через структури ноезису та семіотичний код мови оцифрованого мовлення як дискурсу.*

Важливо також, що у цифровому просторі філософема свободи набуває ігрових предикацій, причому гра розглядається під кутом зору власних детермінацій та телеологічної обґрунтованості гри як діяльності [199]. Людина нібито відкриває новий етап власної соціальної самоідентифікації та саморозуміння (що суголосне новій візії людини філософською антропологією), який є реальністю, більшою мірою залежною від людини, ніж від природи, позаяк природа розглядається як уже трансформована, вже перетворена людиною, природа 2.0. І в цій реальності свобода більшою мірою регулюється структурою її меж, правилами гри, ніж нібито її іманентністю людській істоті взагалі. Бачимо, що така візія цифровізованого дискурсу свободи, з одного боку, нібито дегуманізує людську істоту, не розглядаючи її як джерело власної свободи, але з іншого, реальність, яка нібито детермінує людину, позбавляючи її свободи,

є її власним конструктом, що означає власний вибір, до того ж, необхідно осмислений.

Таким чином, на рівні, наприклад, уявлень про громадську безпеку свобода може розглядатися як відмова від свободи, а не результат пригноблення чи панування еліт або неефективності демократичних інституцій [181]. «Починаючи з 1980-х і 1990-х років, наука все більше визнає, що для використання ліберальної свободи в нормативних аргументах необхідно вийти за межі конкретної свободи та несвободи. Більшість законів і політик одночасно віднімають і додають певні свободи. Важливо те, як це загалом впливає на свободу людини. Таким чином, філософи та економісти брали участь у заплутаних дебатах про те, як виміряти загальну свободу. Крім того, політика та закон впливають не лише на одну особу в певний момент часу, але й на кількох осіб протягом певного часу. Отже, ліберальні аргументи, засновані на свободі, також вимагають критеріїв розподілу міжчасового та міжособистісного розподілу свободи.

На початку XXI століття республіканізм перетворився на помітну альтернативу ліберальним теоріям. Республіканці стверджують, що бути вільною людиною – це не лише або навіть не перш за все ліберальна свобода вибору. Свобода вимагає бути вільним від панівної влади», – пише сучасний дослідник А. Шмідт, розглядаючи концепт свободи в сучасній політичній філософії [225]. Бачимо, що така візія якраз і фіксує дещо застарілу антитетичність ідеологій і філософських парадигм, умовних республіканства та лібералізму. Антитеза «вільний вибір – свобода від влади» у віртуальному просторі соціальної комунікації та віртуалізації політичної діяльності назагал втрачає свою жорсткість, адже межі між дискурсивними практиками соціальних політичних агентів і акторів суттєво розмиваються, що означає постання нових механізмів регуляції та смислогенерації в такому просторі.

Інформаційне суспільство передбачає той чи інший ступінь цифровізації політичного режиму з тенденцією до його посилення з постанням нових технологій чи оптимізацією старих, що, на нашу думку, переводить дискусію про

кореляцію особистісної свободи та владного примусу на принципово новий рівень, коли комунікативне *status quo* має більше значення, ніж реальний стан речей (прикладом чого є сучасний неолібералізм і політичний популізм).

«Коли ми аналізуємо складний зв'язок між правами особистості та владою сучасних демократичних держав, критичний аналіз розкриває тривожну реальність. Уроки історії, особливо жахливих звірств, вчинених за тоталітарних режимів, служать яскравим нагадуванням про постійну необхідність захисту прав особистості від надмірності влади. Досягнення тонкого балансу між дотриманням особистих свобод і виконанням зобов'язань держави є тривалим викликом, який виражає суть демократичних принципів. Громадянське суспільство завдяки своїй незалежній позиції та пильному нагляду стає життєво важливою силою в цьому починанні. Воно старанно намагається утримати уряд підзвітним і виступає за політику, яка захищає особисті свободи. Проте вкрай важливо підкреслити, що пильність громадянського суспільства впливає з потенціалу держави виходити за окреслені межі, підкреслюючи фундаментальну напругу, властиву сучасним демократіям», – стверджують автори статті «Дискурс про права особистості та демократію: філософські основи та сучасні виклики» [228].

Ці доволі загальні судження прикметні саме апеляцією до інтерпретації взаємодії громадянського суспільства та політичного режиму влади як антитетичного саме в царині дотримання індивідуальних прав і свобод, що видається якраз даниною доінформаційній епосі демократій. У сучасному суспільстві дискурсивні практики як громадянського суспільства, так і влади, взаємодіючи в децентрованому й дефрагментованому просторі віртуальності, є мінливими, нестабільними та такими, що схильні до взаємопереходу. Знана філософія Л. Ситніченко стверджує: «...головним мотивом постметафізичних дискурсів свободи дедалі більше стає теза про те, що класична філософія як філософія самотнього суб'єкта розминулася з названою проблемою, бо погордливо знехтувала інакшістю Іншого в діалозі та соціальних взаєминах, завдяки чому, власне, ми й стаємо вільними, бо поважаємо Іншого, інше буття.

Тобто йдеться про створення нового універсального середовища, яке опосередковує справедливий взаємозв'язок локальних, партикулярних та віддалених подій спільного людського буття, формуючи новий, інтерсуб'єктивний вимір останнього. І лише функціонування його в спрощених та перетворених формах призводить до «фрагментації» соціокультурних зв'язків і перетворення через це соціальних суб'єктів у окремішні, чужі одне одному, а тому свавільні соціальні атоми. Водночас, руйнування традиційних взаємин породжує парадоксальну, на перший погляд, ситуацію: чим більше людина стає залежною від тієї чи іншої групи, спільноти, тим більше зростає її відчуження від інших людей, яке іноді навіть переростає у вороже ставлення до них. У межах таких спільнот (які відверто чи приховано захищають спільне благо замість індивідуального права та свободи), індивідуальна відповідальність набирає перетворено-відчуженої форми відповідальності колективної, коли справжня відповідальність не є властивою нікому» [125, с. 9].

Безумовно, критика ліберальної ідеології та ліберального підходу до політичної філософії як таких, що позбавляють людину вибору, пропонуючи їй позірну необмежену множину можливостей і виборів і нівелюючи межі соціальної структури, які формують діяльність і взаємодію, є точною, але тим парадоксальнішим є той факт, що неолібералізм постає якраз у результаті критичного ставлення до ліберальної традиції як таких, що таки не гарантують повної свободи як можливості реалізувати будь-які, навіть відверто контрпродуктивні, рішення та вибори. Відмова від дерегуляції не лише на економічному, але й на політичному рівні вимагає максимального скорочення функцій держави як таких, що обмежують свободу, а також конструктивістського ставлення до політичних відношень, політичних акторів, спільнот, власне учасників політичного процесу.

Примат відношень над людьми як суверенними носіями свободи може призводити до ситуації, коли відбувається примітивізація соціального виміру свободи, що притаманне як лібералізму, так і неолібералізму: «Отже, саме в занедбанні або в спрощеному тлумаченні соціального виміру свободи полягає її

справжня втрата для суспільства. Там, де свідомо культивується тяжіння громадян до їх при-ватних справ на шкоду громадським інтересам, поступово стає не-можливою справедлива форма правління. Та одночасно правомірною є теза, що існування вільних, суверенних громадян може стати основою виникнення та функціонування громадянського суспільства. Але для того, щоб суспільство було вільним, воно має принаймні існувати. Синонімом цього суспільного буття є прагнення, здатність громадян визнавати істинними та справедливими одні й ті самі закони» [125, с. 14-15].

Прикметно, що в контексті української філософської традиції та розвитку сучасної української демократії в річищі дискурсу національної самоідентифікації філософії в Україні особливого значення набуває «шлях єдності в розмаїтті, діалогу – способу соціокультурного, зокрема наукового, самоідентифікування, що породив унікальну структуру дискурсу. Ця структура виявляється у трьох рівнях – міжпоколінньому, міжінституційному та міжнародному – у контексті поступу традиційних і новаторських шляхів розвитку філософської спільноти в Україні й світі. Показовими прикладами публічного – вільного непідцензурного осмислення й творчого апробування в сучасній Україні самоідентифікування її філософії стали фахові філософські дискусії на «круглих столах» і міжнародних наукових конференціях, публікації з цієї тематики і водночас авторські й колективні проєкти з усної історії філософії» [22, с. 9].

Підкреслимо, що М. Бугров акцентує саме проблематику усного філософування як мовленнєву практику, що цілком суголосне позначеній нами тенденції до збільшення питомої ваги мовлення в його бінарній опозиції до мови, тексту. Не маючи на увазі деконструкцію текстової реальності чи підваження гранднаративів (у традиції відповідно Дерріди чи Ліотара), зауважимо, що в сучасній цифровізованій соціальній та політичній реальностях традиційна метафора «світу як тексту» (Х. Блюменберг) співіснує, а подекуди і поступається першістю метафорі світу як сукупності коротких відео чи множини подкастів: «Організація електронної соціальної пам'яті потребує інтеграції зусиль основних



учасників соціально-комунікаційних відносин, що традиційно відповідали за збереження інформації на традиційних носіях, а також інтеграції суб'єктів комунікаційної взаємодії в мережі, що відповідають за трансляцію соціально значущої інформації задля досягнення суспільних цілей. Медіатизація не торкнулася сутності тексту як комунікаційного повідомлення, але трансформувала його форму, а також процеси його виготовлення і сприйняття» [91, с. 160].

Згадані трансформації комунікаційних форматів, на нашу думку, торкаються і самого смислового комплексу поняття тексту, позбавляючи його, по-перше, універсальності на всіх рівнях медіапростору та надаючи йому ситуативної тематизації, а також текст втрачає свою безсумнівну, апіорну, навіть сакральну безсумнівність. Латинська приказка *Verba volant, scripta manent* втрачає свою ригористичну однозначність в епоху цифрових технологій, інформаційно-комунікаційних платформ і медіапростору. Тому свобода, як вона постає в цьому просторі, є, подібно до Мейнонгового «круглого квадрату», парадоксальним поєднанням речі та відношення, буття та способу існування предметності.

Г. Супрун стверджує: «...цифрове суспільство є надскладним і багатошаровим механізмом не тільки з позиції онтології, але й в розрізі великої кількості суперечностей, з якими доводиться зіштовхуватись вперше. Такими є процеси розмивання меж віртуального й реального, внаслідок чого звичне міжособистісне спілкування переходить в площину цифровізації, проблема контролю експонентного збільшення швидкості потоків інформації, розширення можливостей комунікаційних зв'язків – все це спровокувало втрату суспільством вибудованих раніше соціальних правил, представивши натомість необхідність індивіда шукати нові способи реалізації у сформованому цифровому світі. Безмежність у виборі можливостей стосовно конструювання ідентичності надають нові цифрові технології, які проникають в сталі формати соціальних взаємовідносин. В інформаційному просторі спостерігаються тенденції до трансформації представлення особистості в її віртуальній формі, яка виконує

завдання необхідної адаптації в мінливому інформаційному потоці глобального цифрового простору. В умовах сучасного розвитку суспільства цифрова ідентичність і її іміджевий характер є важливою умовою соціальної адаптації до нових викликів постмодерного світу. Ідентичність сьогодні є не результатом, а скоріше процесом, постійним творенням і вдосконаленням самого себе» [136, с. 91-92].

Особливо підкреслимо, що «безмежність» у виборі можливостей самоідентифікації як автоконструювання ідентичності вказують якраз на пастку присутності негативної свободи, яку акцентувала у своєму дослідженні Л. Ситніченко і яка підважує можливість перебування у свободі як онтологізуючої та самотрансцендуючої, трансгресивної практики себе, підміняючи її варіативно безкінечною кількістю віртуальних цифрових симулякрів Я, яким, безсумнівно, можуть вважатися ігрові акаунти чи, наприклад, акаунти на платформах, створені для гри, розваги, що містифікують в очах людини її саму, підважуючи тим самим її власну самоідентичність. Тому візуалізація та мовлення як базові умови цифрового дискурсу свободи зовсім необов'язково мають корелювати з філософською рефлексією чи критичним мисленням або просто медіагігієною.

Парадоксальним чином людина створила кібернетику, цифрові комп'ютери, програмне забезпечення, концепцію вірусу, глобальну мережу, насамкінець цифровий медіапростір, а потім цей-таки медіапростір власними цифровими способами впливає на людські когніції подібно до того, як комп'ютерний вірус втручається в роботу операційної системи.

Розглядаючи ІКТ як базовий фактор інформаційного суспільства, Кальницький Е. А. стверджує: «Кульмінацією цифрової революції, яка обумовлена розвитком інформаційних комунікативних технологій, виступає можливість здійснення всіх видів соціальної комунікації (масова, міжособистісна, в малих групах) на всіх технологічних рівнях: письмова, вербальна, аудіовізуальна, мережева комунікація тощо» [61, с. 58]. Апелюючи до того, що сучасне суспільство ризику (У. Бек) потребує переходу від

інструментальної раціональності до комунікативної задля подолання так званого «цифрового розриву» та цифрової нерівності, слід, на нашу думку, пам'ятати, що протиставлення між інформаційною діяльністю людини та інформаційною взаємодією людини з іншими, яке імпліцитно присутнє в габермасівському понятті комунікативної раціональності та концепції комунікативної дії (саме тому, що Габермас дистанціюється від традиції філософського діалогізму, спираючись на традицію критицизму франкфуртської школи) дещо нівелює саме екзистенційний онтологізуючий рівень комунікації як спілкування, яку гранично ускладнює цифровий формат інформаційної взаємодії між людьми. Габермасівська дистинкція між «внутрішньою» та «зовнішньою» природою і людським контролем на основі технологій, скерований на її подолання, змінює метатеоретичні підстави діяльності – смисложиттєве знання.

Тому розглядати інформаційне суспільство та цифрові технології комунікації слід не лише під соціальним і економічним кутом зору, але й антропологічним, культурологічним, тобто наявність візій, які онтологізують людину, не може бути випадковою чи ситуативно виправданою в дискурсі свободи. Такі візії мають його обґрунтовувати. Тому як оптимістичне, так і песимістичне бачення впливу цифрових технологій на реалізацію принципу свободи в людській соціальності мають бути об'єднані спільною платформою людських цінностей та екзистенціалу свободи як принципово визначальної серед них. З одного боку, «децентралізація влади, розширення доступу до безпрецедентних обсягів інформації, удосконалення демократичних процесів, можливості всім громадянам брати участь у процесі прийняття державних рішень. У галузі культури широкі можливості для взаємного розуміння і діалогу», з іншого «ідея про утопічність розвитку техніки, яка призведе до кризових явищ у суспільстві і його остаточного розпаду. Впровадження та розвиток інформаційних технологій з точки зору цієї позиції зміцнить історичні тенденції до соціально-економічної диспропорції, нерівності в політичній владі. На економічному рівні цей сценарій прогнозує увічнення капіталістичного способу виробництва з метою подальшого вдосконалення управлінського

контролю над виробничими процесами. У політиці використання ІКТ призведе до псевдодемократії, дозволяючи людям брати участь у виборі маргінальних рішень і некомпетентних оцінок. ІКТ дозволять урядам більш ефективно, ніж раніше, здійснювати нагляд за своїми громадянами. І, нарешті, у культурі будуть формуватися антагоністичні тенденції: гомогенізація, з одного боку, і з другого – агресивна культурна фрагментація» [61, с. 75].

Отже, цифрові технології в комунікаційному просторі соціальності можуть бути розглянуті як інструмент (скажімо, лінза, яка дозволяє деталізувати зображення, поліпшити доступ, але водночас позбавляє здатності масштабної візії явища), як прекурсор, речовина, яка впливає на утворення нової речовини в хімічній реакції, але і як нова сутність, новий простір, нова складність, нова річ. І за такої візії людина може уникнути фатальної на вигляд дилеми: або цифрового неолуддизму і назад до рахівниць, або цифрове рабство і задоволення всіх потреб з мінімумом недетермінованої активності. У першому випадку нібито свобода, у другому – нібито її відсутність.

Якщо розглядати цифровий простір насамперед як людське творіння, яке може набувати ознак автономності, то людська взаємодія з ним набуває саме філософського виміру свободи. За таких умов спілкування людини та ІІІ є не теревеннями з чатом GPT на соціально табуйовані теми, а чимось на кшталт спілкування людини та сильного ІІІ, який позбувся фізичної залежності від доступного людському досвіду емпіричного рівня матерії та веде розмови, філософує, не маючи на увазі сервільності чи маніпуляцій, як-от у славетній повісті С. Лема «Голем XIV».

Філософський дискурс свободи має передбачати, за висловом А. Єрмоленка, «трансцендентально-комунікативну передумову ненейтрального щодо цінностей відношення комунікативного взаєморозуміння», що може нівелювати проблеми комунікації людини з нелюдськими агентами, адже це новий виклик, який постав в останні два роки: «ціннісно нейтральне знання, до якого прагне наука з її принципом об'єктивності, довершується трансцендентально-комунікативною передумовою ненейтрального щодо

цінностей відношення комунікативного взаєморозуміння. Втім цінності життєсвіту (моральність) входять у контекст науки не безпосередньо (це поклало би край будь-якій науці), а опосередковано, а саме – як норми аргументативного досягнення порозуміння. Це дає змогу реабілітувати й домагання гуманітарної науки на обґрунтування загальнозначущих етичних норм, долаючи обмеженість концептів «ціннісно-нейтрального знання», з одного боку, й децизіоністського ірраціонального характеру етичних цінностей, – із другого. Таким чином, «ціннісно-нейтральне знання» завдяки етиці дискурсу опосередковано набуває й ціннісного, морально-етичного виміру. До того ж етика дискурсу зберігає всі атрибути етики, пов'язані зі свободою суб'єкта та його відповідальністю, доповнюючи монологічну відповідальність комунікативною спільною відповідальністю» [54, с. 158-159].

Показово, що сучасна соціальна психологія, з'ясовуючи суто дескриптивно наслідки віртуалізації міжособистісної комунікації, пропонує, зокрема, концепцію «теорії відфільтрованих сигналів» (М. Кульнан, М. Маркус, Дж. Шорт, М. Вільямс, С. Крісті) для групи підходів до комп'ютерно опосередкованих комунікацій. Вона виходить з того, що «різні комунікаційні медіа розрізняються за своєю здатністю передавати класи невербальної комунікації на додаток до вербального змісту. Чим меншу кількість знакових систем підтримує певна медіа-система, тим менше відчуття емоційної теплоти та залучення, причетності мають стосовно один одного користувачі цієї системи» [94, с. 54-55]. Сформовано концепт «соціальної присутності», який моделює форми присутності соціо-емоційного змісту в цифрових форматах соціальної комунікації.

Ми вже зазначали, що для сучасного дискурсу свободи, як він транслюється у соціальній взаємодії людей, вельми релевантними є екстралінгвістичні засоби виразності, які разом з мовленням формують зміст і смислогенерацію комунікативного акту. Цифровий медіапростір не передбачає спілкування face-to-face, обмежуючи таким чином трансляцію соціальних емоцій або точніше – їхню інтерпретацію. Маємо на увазі, що здатність людини до

коструювання реальності принагідно до цифрової комунікації настільки посилюється, що вона виходить за межі усвідомлюваних детермінацій, практично постає деміургом, але переважно на рівні емоцій на дологічному й довербальному рівні, оскільки має їх «додумати», сконструювати. Домінування конвенційних сигналів може призводити до онтологічного скептицизму стосовно інших людей, адже їхня соматичність не репрезентована у цифрових форматах комунікації. Це дозволяє легко фальсифікувати будь-яку автодескрипцію чи дескрипцію реальності у вербальному дискурсі, тобто свобода як конституювання власних меж стосовно Іншого трансформується у свободу як здатність екстраполювати себе на учасників цифрової комунікації як симулякри, аватари, неігрові персонажі тощо.

Назагал, як засвідчує сучасна дослідниця Олена Немеш, «онлайн-світ є просто-напросто мікрокосмом реального світу. З цієї причини ми маємо бути готові віднайти всі відтінки проблем реального світу онлайн. Люди, що виходять онлайн, залишаються тими ж самими людьми. Проблеми конкретної людини не зникають тільки тому, що модальність комунікації змінилася з «лицем до лица» на комп'ютерно опосередковану комунікацію. Так само легко і природньо, як люди долучаються до онлайн світу, починаючи шукати інформацію щодо стану їх психічного здоров'я, деякі з цих людей також шукають в Інтернеті допомогу з тих самих причин. Це є природнім передбаченим продовженням поведінки людини, що шукає актуальну для себе інформацію» [94, с. 317-318]. Але з філософемою свободи така логіка не спрацює, адже цифрова комунікація може бути розглянута як лише подібна до міжособистісної в реальному часі й просторі, як симулякр, який не спроможний відтворити смисли людської свободи, що розкриваються лише в безпосередньому спілкуванні.

У цьому контексті розглядати віртуальну реальність як простір соціалізації доволі проблемно, адже досвід свободи як людського екзистенціалу не може бути цілком реалізованим у цьому просторі, а може запропонувати лише ерзац. Сучасний дослідник Ф. П. Власенко стверджує, що «віртуальний простір соціалізує індивіда у властивий вторинному середовищу спосіб відображення

реальності з наступним переформатуванням її у відповідні символи і «формули». Засвоєння індивідом відповідної системи цінностей і норм поєднує в собі як відносну самостійність у відношенні до світу, так і певну масовизацію уявлень про нього. У віртуальному світі соціалізація передбачає рекомбінацію старих, «відмерлих» аксіологічно-нормативних систем попередніх поколінь. Даний процес, перш за все, спрямований на пошук особистістю певної свободи у відношенні до світу, а орієнтація на індивідуальне, творче функціонування особистості в суспільстві виступає вимогою інформаційної епохи. У зв'язку з цим, вимоги інформаційного суспільства зумовлюють необхідність розвитку таких рис та якостей особистості як: професіоналізм (у напрямку використання сучасних технологій); духовність як переважання в людини духовно-моральних, інтелектуальних якостей (цінностей) над матеріальними; соціальна відповідальність як міра відповідності дій соціальних суб'єктів взаємним вимогам, діючим правовим та іншим соціальним нормам і загальним інтересам; здатність до творчої побудови та реалізації власного життєвого проекту на основі загально соціальних норм» [27, с. 214-215].

Прикметно, що коли йдеться про «рекомбінацію» нібито неадекватних застарілих уявлень з новітнім досвідом, то зазвичай не відбувається створення нових форматів візії реальності, «розширення свідомості», просто людина умовно добровільно з усіма своїми проблемами й недоліками обирає ілюзійну реальність взаємодії з цифровими профілями, а не з живими людьми, тобто екстраполює «аналогову» людину на власні уявлення про «цифрову». Результатом може бути втрата можливості трансцендентального запитування, пошуків ідентичності, формування системи ціннісних настанов і смисложиттєвого знання, створення нових смислів.

Не йдеться про те, що цифрове суспільство потребує саме такої людини, ідеального користувача як частини знеособленої множини людей-користувачів, швидше якраз навпаки – сучасне суспільство має стимулювати інтенцію на захист власної тожсамості через досвід свободи, який відкривається в соціальній комунікації та взаємодії і репрезентується дискурсивно. Знаменно, що сучасна

література навіть пропонує поняття онтологічної безпеки: «Онтологічна безпека – почуття стабільності та впевненості, яке користувачі отримують від зрозумілих та надійних цифрових середовищ», а також метафізики цифрового буття – «філософське дослідження природи цифрових реальностей та їхнього впливу на людське існування та соціальні структури» [21, с. 13]. Особливо показовою є детермінація задоволення від роботи із «зрозумілими і надійними цифровими середовищами» як соціальної емоції «почуттям стабільності та впевненості», що, на нашу думку, з очевидних причин (адже відсутня будь-яка апеляція до сфери когнітивного, до понять вибору та свободи як засадових принципів людського існування) цілком нівелює дискурс свободи. Що ж мається на увазі під метафізикою цифрового буття, швидше за все знатиме людина 2.0 чи постлюдина з проєктів трансгуманізму.

Бачимо, що спроби дескрипції економічних, політичних аспектів дискурсу свободи в цифровому середовищі актуалізує також і проблему цифрових прав людини в епоху глобалізації, які мають окреслювати її свободу. Дослідники навіть констатують необхідність певного, за аналогією з Декларацією прав людини, документу – Декларації цифрових прав людини [84, с. 165], який визначав би у кодифікованого вигляді права людини в цифровому просторі, що є цілком логічним з огляду на вектор розвитку цивілізації та трансформації сучасних демократій.

Політико-культурний аспект політичної взаємодії та комунікації, пов'язаний з дотриманням прав людини, концепції верховенства закону, регуляції соціальної та політичної поведінки, безумовно, охоплює проблематику кореляції свободи й відповідальності та здійснення політичного вибору. Сучасна дослідниця Гіоане І. М., зокрема, вказує, що «Свобода і відповідальність – фундаментальна філософська та політико-правова пара категорій, що перебувають у нерозривному зв'язку на будь-яких рівнях людського буття. У політико-правовій площині цей контекстуальний зв'язок проявляється в системі прийняття рішень, в тому числі в рамках виборчої проблематики /.../ здійснення політичного вибору передумовлює одночасно і свободу прийняття рішення, і



відповідальність за зроблене волевиявлення. Межі, в яких функціонують і взаємодіють свобода та відповідальність визначаються з формальної точки зору в правовий спосіб, а з фактичної – рівнем політико-правової культури всіх учасників соціальних відносин. Громадянська відповідальність зумовлюється потребою участі в діяльності держави та вирішенні спільних завдань. Свобода багато в чому визначається громадянсько-політичною компетентністю особистості, навичками та вміннями щодо захисту власних й суспільно значущих прав і свобод. Така компетентність передбачає, що особистість є носієм певної суми політичних, правових, економічних та інших знань, а у своїй соціальній діяльності керується низкою морально-правових й політичних принципів. ...політичний вибір особистості повинен мати не тільки раціонально-утилітарний, але морально-ціннісний характер, оскільки у майбутньому аморальна влада з легкістю буде порушувати права та свободи людей, що її обрали» [34, с. 14].

Важливо, що будь-який вибір обумовлений не лише міркуваннями політичних симпатій чи партійної приналежності, тобто соціально-політичними поглядами політичного актора, але і всім внутрішнім досвідом, горизонтом смислів людського життєсвіту, у феноменологічній традиції, який передбачає аксіологічний вимір. Інакше кажучи, вибір завжди є не просто порівнянням можливостей та імовірностей і вибором найбільш ситуативно відповідного чи телеологічно обґрунтованого. Вибір є співставленням індивідуальних і групових уявлень про належне, зокрема ідеальний стан суспільства з наявним станом, а оскільки вони ніколи не конгруентні, то політичний, культурний, релігійний вибір укорінений не лише аксіологічно, але й онтологічно, адже він є практикою самоідентифікації людини з певною реальністю та простором, які мисляться і сприймаються як належні, ідеальні, цінні. Тому звуження вибору до виключно політичного, яке так чи інакше відбувається за моноаспектного розгляду філософеми свободи може бути розглянуте як спрощення чи аберація візії філософського змісту свободи й вибору.

Зведення вибору до вибору з декількох структурних і ціннісних варіантів певним чином нівелює екзистенційний зміст цього поняття: за відомим висловом Сартра, людина є сумою її виборів, що може означати насамперед конститууючий, смислогенеративний, онтологізуючий, трансгресуючий виміри вибору, який неможливо відібрати у когнітивного агента і в якому людина перебуває перманентно під час сприйняття, осмислення, розуміння й трансляції власного досвіду в межах соціальної комунікації чи політичної, культурної взаємодії. Твердження, що вибір визначається системою принципів, цілком придатне для опису політичної сфери людської життєдіяльності, але є недостатнім, зокрема, для феноменологічного аналізу екзистенціалу вибору, як фундаментальної невизначеності людського положення в космосі (М. Шелер) або його парадоксальної суперечливості, як істоти детермінованої і як істоти вільної.

Рувін О. Г. стверджує, що «місцем реалізації свободи є, насамперед, суспільство, а не особа, оскільки суспільство за своєю природою є середовищем індивідуалізації, котра реалізується через соціалізацію. У цьому контексті свобода повинна трактуватися як таке, що укорінене в інститутах, структурах, практиці та традиціях соціального цілого. Беручи до уваги, що таке ціле існує завдяки підтримці і відтворенню, слід зазначити, що загальна та особиста свобода тісно взаємопов'язані» [107, с. 29]. Це твердження репрезентує якраз політико-юридичний підхід до феномену свободи з його орієнтацією на зовнішню дескрипцію проявів свободи, адже внутрішня свобода як екзистенціал хоча й може вважатися частково зумовленою процесами соціалізації й комунікації, але назагал є результатом внутрішньої практики, досвіду, особистих зусиль індивіда на шляху до постання особистості. Тому, на нашу думку, свобода людини процесуально репрезентується в соціальних структурах та інституціях, але укорінена свобода саме в людині в межах ядра особистості, тожсамості чи самості (К. Ясперс) людини як осердя її окремоті. Інакше свобода є зовнішнім конструктом чи моделлю поведінки, який просто накидається людині в процесі соціалізації чи то в якості імпринту, чи то як габітус (П. Бурдьє).

Безумовно, свобода передбачає волевияв і когнітивну готовність, але при цьому вона не може бути зведена виключно до інтелекту, волі чи етики. Свобода реалізується як соціальний механізм і присутня у масовій свідомості як філософема чи соціальний принцип, але сама по собі вона є досвідом в прямому феноменологічному сенсі (у традиції від Brentano до пізнього Husserl). При цьому етичні принципи та моральні вимоги впливають на вибір, але фіксують вони не свободу, а її межі, завдяки яким вона лише і може бути виокремлена з хаотичного реагування на зовнішні стимули чи моральні норми, завдяки яким вона постає як специфічно людський спосіб індивідуалізації та віднайдення тожсамості.

Дослідник вказує, що сучасні візії свободи передбачають «елементи трактування свободи, зпоміж яких можна виокремити такі: а) персоніфікація та індивідуалізація свободи; б) взаємодія необхідності та свободи як сутнісне протиріччя людського буття; в) відмова від принципової абсолютизації свободи та несвободи; г) зміщення дискурсу детермінізму-індетермінізму на користь інтерпретації співвідношення індивідуально-особистісних і надіндивідуальних аспектів суб'єктності; д) подолання зосередження на критиці абстрактної свободи; е) зміщення акценту на вивчення зумовленості свободи на основі культури; є) дослідження метазасад свободи тощо» [107, с. 30]. У контексті теми нашого дослідження нас цікавить саме вектор на дослідження метазасад свободи, під якими, швидше за все, мається на увазі метатеоретичні підстави й настанови дискурсу свободи як на рівні академічно-фаховому, так і на рівні побутовому, рівні масової свідомості. Сама постановка цього питання вже засвідчує неактуальність констатацій «смерті метафізики», адже перша третина ХХІ ст. чітко демонструє тенденцію на пошуки й віднайдення метафізичних підстав людськості на новому рівні становлення технологічної цивілізації.

Віртуальна реальність потребує новітньої метафізики, адже людина не просто втрачає ґрунт під ногами в сенсі емпірично-предметному, насамперед її категоріальний апарат, за допомогою якого вона від Аристотеля до Канта й Вітгенштайна створювала собі картину світу, не просто перестав бути

ефективним, а подекуди й чинним. Людина ХХІ ст. може не просто втікати від свободи як від відповідальності, за Фроммом, чи переживати тривогу й жах свободи, за К'єркегором. Людська свобода вперше постає як щось позаґрунтовне, безосновне (певною мірою це подібне до концепції Ungrund Я. Беме, хоча в нього це поняття мало сакральні конотації), не просто як копія без оригіналу, бодірярівський симулякр, але порожнеча до появи будь-якої реальності, своєрідна абсолютна цифрова свобода. При цьому кореляція між предметністю, людською тілесністю та мисленим світом, інтелігібельною реальністю також втрачає свою окресленість.

Сучасний дослідник віртуальної реальності Річард Анса запитує у слід за Аристотелем і Кантом: «Звідки все прийшло? Що є основною субстанцією всього, що існує? Як ми пояснюємо численні зміни, які ми бачимо? Людина детермінована чи вільна? Хто керує цим Всесвітом? У наш час розвиток віртуальної реальності виявився ще одним кроком у пошуках з'ясування того, що таке остаточна реальність. Цей напрямок отримав розвиток з появою техніки. Здавалося б, у віртуальній реальності питання реальності зміщується від того, що становить реальність, до того, як ми можемо створити реальність і відрізнити так звану «фактичну реальність» від «віртуальної реальності». Концепція віртуальної реальності створила інший вимір у метафізиці... Проблема полягає в тому, чи є ця створена реальність об'єктивною реальністю, чи ілюзією. Як це вплинуло на сучасний світ? Чи суперечить ця концепція попереднім ознакам реальності? Ця концепція використовує наш чуттєвий досвід, чи це означає, що без почуттів нічого не існує? Проблема полягає в тому, як знайти переконливі відповіді на ці запитання. Якщо ми визнаємо віртуальну реальність загальноприйнятою, тоді виникне багато питань про Всесвіт. Якщо ми можемо створити реальність, то як саме ми можемо визначити, що є реальним? Чи є Бог, який творить у Всесвіті, чи ми самі творимо? Це запитання показує, що метафізика все ще є дуже актуальною у філософії – вона не лише допомагає нам розрізняти видимість і реальність, а також віртуальну реальність і метафізичну

реальність, але також допомагає нам оцінити, у що вірити і приймати як реальне, а у що не вірити і приймати як реальне» [158, с. 2].

Попри певний прагматизм та ясно простежувану схильність до функціонального й інструментального розуміння мови, сам хід думки свідчить про певну розгубленість провідників технократичних змін і апологетів віртуальної реальності перед складнощами, пов'язаними з артикуляцією досвіду віртуальності як новітньої опредметненої ідеалізації. Метафізичні рамки, такі як ідеалізм і панпсихізм, які позитивісти минулого висміювали як безпідставну нісенітницю, повертаються в нових формах. Але такі твердження не можна сприймати як справжній опис остаточної реальності, оскільки не існує надійної реалістичної теорії мови, яка мала б сенс у таких твердженнях. Подібним чином поширені метафізичні твердження про альтернативні реальності, мультивсесвіти та можливі світи, які часто свідчать про те, що ці твердження є прямим описом остаточного характеру реальності.

Щоб зробити будь-яке з цих тверджень життєздатним, нам потрібна послідовна теорія про те, як ці метафізичні наративи насправді можуть бути справжнім описом реальності. І на сьогодні ми не маємо такого реалістичного опису мови.

Однак нова метафізика XXI ст. не може бути поверненням до спекулятивних теорій минулого з двох фундаментальних причин. Перша причина полягає в тому, що мотиви аналітичної критики спекулятивної метафізики початку XX ст. досі є актуальними. Мається на увазі тенденція викорінити й усунути переконання, засновані на упередженнях і необґрунтованих твердженнях, а також бажання уникнути необґрунтованих тверджень і порожніх спекуляцій. І друга причина полягає в тому, що ми не знаємо, як така метафізична теорія може точно описати справжню природу світу. Також можна припустити, що дискурс свободи потребує метафізики, оскільки природа світу є сферою кантівського трансцендентного, а сама здатність про це запитувати якраз проявом тотальної свободи як на рівні ноєматичному, так і на екзистенційному.

Сучасний філософ стверджує, що «критикувати метафізику саме по собі неминуче покладатися на певні метафізичні твердження та вдаватися до різних форм метафізичного теоретизування, тим самим роблячи метафізику необхідною; а по-друге, метафізичні ідеї лежать в основі всього нашого мислення, що робить метафізичні роздуми над цими ідеями незамінними» [231]. Дійсно, за висловом Е. Жильсона, філософія завжди ховала власних могильників, але новітня епоха віртуалізації людського світу робить дискурс свободи метафізичним суто в людському, гуманістичному вимірі – таким, що пристосований до людської візії реальності, коли перебування в свободі, екзистенціал свободи розглядається як такий стан, процес, «який має скерування до постійного поступового поліпшення. Він передбачає відчуття свободи як стану «триматися на своїх умовах», протистояти будь-яким утискам, зовнішнім і внутрішнім» [238, с. 120].

У межах проєкту «Метафізика у ХХІ ст.» дослідники Українського інституту стратегій глобального розвитку і адаптації стверджують: ««Теоретичні об'єкти» метафізичного дискурсу «мешкають» у концептуальному просторі метафізичного наративу, хоча денотати цих об'єктів філософи схильні виносити за межі наративного потоку. Виходить, що в метафізичному дискурсі можна виділити три шари: 1) рівень емпірично спостережуваних речей і пов'язаних з ним смислів/дій, 2) теоретичний наратив – сукупність теоретичних об'єктів, на кшталт «ідей», «сутностей», «субстанцій», «причин», «трансценденталій» тощо; і 3) гіпостазований рівень «істинного буття» денотатів теоретичних об'єктів.

Метафізичний дискурс конструює онтологічні ідеї, але не в змозі їх перевірити. Понад те, метафізичне конструювання здійснюється виходячи з своєрідного онтологічного передзнання (пов'язаного з припущенням існування певного типу емпіричних об'єктів і онтологічних сутностей певного типу, що проявляються у бутті цих об'єктів). Тому не буде помилкою сказати, що класична метафізика «мимо волі» констатує наявність певного онтологічного порядку, а не пояснює його.

Таким чином, питати треба про саме передзнання, що дозволяє нам до будь-якого метафізичного розмірковування говорити про існування чогось, у різні епохи різного, але цілком певного і навіть безперечного в конкретний момент тут і зараз. Якщо ми відштовхуємося від того, що є, то перед тим, як спитати, що є і звідки ми знаємо, що це є, слід запитати, а що означає, що щось є? Імовірно, ми ніколи не зможемо підійти до питання про те, що насправді існує, якщо не поставимо питання про те, що таке для нас «існує», за якими критеріями ми взагалі» [89].

Принагідно до філософії свободи та до метафізичного виміру дискурсу свободи в сучасному культурному й комунікаційному просторі в контексті його динаміки та технологічних трансформацій це насправді означає, що дистинкція суб'єктивного й об'єктивного як позірно протилежних аспектів свободи та вибору втрачає свою жорсткість у просторі віртуальності та цифрових технологій. Тому філософський дискурс свободи утримує в собі цілий людський світ подібно до того, як клітина утримує в собі геном цілого організму, і для того, щоб наш світ залишався людським, видається необхідним збереження й фокусування уваги на філософії свободи, яка фіксує онтологічний каркас людської реальності.

### **Висновки до третього розділу**

Реактуалізація філософії свободи та вибору має полягати в експлікації саме філософських підстав концептуалізації філософії свободи принагідно до соціального чи політичного виміру людської діяльності та набуття людиною досвіду. Постання цифрової культури та віртуальних форм комунікації впливає не лише на зміст кристалізованих у культурній і соціальній практиках індивідуальних та групових цінностей, але і на модуси взаємодії колективної уяви та масової свідомості із соціальною, культурною й політичною поведінкою.

Цифрове суспільство в узгодженні з принципом «тілесної ідентичності» М. Кастельса парадоксальним чином може формувати (в опорі на анонімність як

одну з базових предикацій мережевої комунікації) цифрову свободу, яка може бути розглянута як дегуманізуючий модус відчуження від людини її ідентичності саме в частині вільного вибору, через розмивання його меж.

Тематизація свободи певною мірою вказує межі можливостей кваліметричних інструментів чи методів, які передбачають кваліметрію у науках про суспільство, що, на нашу думку, якраз і актуалізує необхідність звернення до філософської візії філософом свободи та вибору. Принцип свободи як переконання та смисложиттєва настанова, цінність ірраціоналізує соціальну й політичну взаємодію, що робить її кваліметричну дескрипцію принципово недостатньою – вона завжди має передбачати філософський аналіз результатів.

Акцентуємо вирішальне значення цифрових форматів соціальної комунікації, які конституують новітній вимір свободи – цифровий, причому навіть до його репрезентації у праві, юриспруденції, до його формалізації в урядових і державних документах – відбувається кристалізація ідеї цифрової свободи. Остання постає як імпліцитно маніпулятивна практика симуляції людських форм життя, і що найзагрозливіше – екзистенційно особистісних форм. Вже відомі випадки деліквентної поведінки або відмови від власного Я, соціальної аномії (своєрідний стан соціальної апатії, за Е. Дюркгаймом) внаслідок утворення залежності та патологічного емоційного зв'язку на психосоматичному рівні, зокрема феномен Хікікоморі в Японії, залежності від мережевих помічників, мовних симуляторів та ін.

Також цифрова свобода постає як буденна дія, усереднення середнього, певний апофеоз повсякденності, позбавляючи людину переживання і розуміння відповідальності за себе, суспільство, насамкінець цивілізацію. Адже людина в такій ситуації сприймає себе не як істота, що може починати причинний ряд, генерувати смисли та контент, а як лише ретранслятор відчужених семіотичних кодів і смислів, лише один з фрагментів периферії системи цифрової реальності, яка в цьому контексті легко може набувати квазісакралізованих ознак, умовного цифрового неоязичництва.



Розглядаючи комунікативну діяльність як таку, в якій здійснюється свобода та обґрунтовується вибір (при цьому не ототожнюючи комунікацію з діяльністю назагал) і формується уявлення про межі людського Я як окремої, самостійної екзистуючої Я, когнітивного агента та соціального актора, ми наполягаємо на тому, що віртуальний простір комунікації, практично стираючи межі між людиною та її «інформаційною бульбашкою», може відчужувати її від самої себе.

Таким чином, ілюзійність свободи нібито постає як неunikнення саме через множинність концептуалізацій у дискурсивних практиках. Саме вживання поняття «ілюзія» принагідно до свободи є швидше аргументом на користь її існування, адже воно унаочнює потенціал свідомості до розрізнення вільного / невільного як обумовленого / необумовленого, що зводиться до ідентифікації горизонту сприйманого як реального і наявного джерела досвіду. Знати, що свобода ілюзійна, людина може, лише орієнтуючись на наявне знання про те, що є істинним, реальним, що само собою передбачає вибір, а отже, і свободу. Причому стверджувати, що на рівні когнітивного людина обумовлена нейробіологічно, складно тому, що ланки соматичного й соціального, що опосередковують вибір людини, формують семіотичні коди культури, структури ноезису, мовлення й мову, власне дискурсивні практики, в яких репрезентуються розуміння поняття свободи. Тому дискурс свободи постає як вільний через природу людини, яка його генерує, і однозначно поєднувати його лише зі сферою соціального навряд чи є стратегічно достатнім.

Сучасний філософський дискурс свободи, що трансформується і формально, й сутнісно, має апелювати до чітко окресленої раціональності як системи координат розуміння та пояснення реальності, яка при цьому оперта на відрефлексований і осмислений досвід діяльності та взаємодії, і насамперед соціальний, з метою опору ідеологізації такого дискурсу та інтеграцію його в маніпулятивні практики в політичному чи медіапросторі.

Мовлення перформативно опредметнює людську свободу, реалізуючи її як онтично-онтологічний феномен, знімаючи таким чином (у гегелівському

розумінні) гайдеггерівську дистинкцію онтичного й онтологічного принагідно до філософеми свободи.

Дискурс свободи, оцифровуючись, може набувати позачасовості, долаючи таким чином гайдеггерівське протиставлення буття та речі як чогось такого, що знаходиться в часі. Свобода постає у світлі буття як річ, коли набуває форми універсально доступного, зазвичай анонімізованого, незалежного від просторо-часової ідентифікації, такого, що перебуває у власному просторі, доступ до якого людина отримує через структури ноезису та семіотичний код мови оцифрованого мовлення як дискурсу.

Не йдеться про те, що цифрове суспільство потребує саме такої людини, ідеального користувача як частини знеособленої множини людей-користувачів, швидше якраз навпаки – сучасне суспільство має стимулювати інтенцію на захист власної тожсамості через досвід свободи, який відкривається в соціальній комунікації та взаємодії і репрезентується дискурсивно.

Будь-який вибір обумовлений не лише міркуваннями політичних симпатій чи партійної приналежності, тобто соціально-політичними поглядами політичного актора, але і всім внутрішнім досвідом, горизонтом смислів людського життєсвіту, у феноменологічній традиції, який передбачає аксіологічний вимір. Інакше кажучи, вибір завжди є не просто порівнянням можливостей та імовірностей і вибором найбільш ситуативно відповідного чи телеологічно обґрунтованого. Він є співставленням індивідуальних і групових уявлень про належне, зокрема ідеальний стан суспільства з наявним станом, а оскільки вони ніколи не конгруентні, то політичний, культурний, релігійний вибір укорінений не лише аксіологічно, але й онтологічно, адже він є практикою самоідентифікації людини з певною реальністю та простором, які мисляться і сприймаються як належні, ідеальні, цінні.

Зведення вибору до вибору з декількох структурних і ціннісних варіантів певним чином нівелює екзистенційний зміст цього поняття: за відомим висловом Сартра, людина є сумою її виборів, що може означати насамперед конститууючий, смислогенеративний, онтологізуючий, трансгресуючий виміри

вибору, який неможливо відібрати у когнітивного агента і в якому людина перебуває перманентно під час сприйняття, осмислення, розуміння й трансляції власного досвіду в межах соціальної комунікації чи політичної, культурної взаємодії.

Віртуальна реальність потребує новітньої метафізики, адже людина не просто втрачає ґрунт під ногами в сенсі емпірично-предметному, насамперед її категоріальний апарат, за допомогою якого вона від Аристотеля до Канта й Вітгенштайна створювала собі картину світу, не просто перестав бути ефективним, а подекуди й чинним. Людина ХХІ ст. може не просто втікати від свободи як від відповідальності, за Фроммом, чи переживати тривогу й жах свободи, за К'єркегором. Людська свобода вперше постає як щось позаґрунтовне, безосновне (певною мірою це подібне до концепції *Ungrund* Я. Беме, хоча в нього це поняття мало сакральні конотації), не просто як копія без оригіналу, бодірієвський симулякр, але порожнеча до появи будь-якої реальності, своєрідна абсолютна цифрова свобода. При цьому кореляція між предметністю, людською тілесністю та мисленим світом, інтелігібельною реальністю також втрачає свою окресленість.

Принагідно до філософії свободи та до метафізичного виміру дискурсу свободи в сучасному культурному й комунікаційному просторі в контексті його динаміки та технологічних трансформацій це насправді означає, що дистинкція суб'єктивного й об'єктивного як позірно протилежних аспектів свободи та вибору втрачає свою жорсткість у просторі віртуальності та цифрових технологій. Тому філософський дискурс свободи утримує в собі цілий людський світ подібно до того, як клітина утримує в собі геном цілого організму, і для того, щоб наш світ залишався людським, видається необхідним збереження й фокусування уваги на філософії свободи, яка фіксує онтологічний каркас людської реальності.

## ВИСНОВКИ

У результаті проведеного наукового дослідження з використанням зазначеної методології та окреслених наукових підходів видається можливим зробити наступні висновки, які не лише відбивають зміст поставлених завдань, але і створюють передумови для оприявнення філософського змісту феноменів свободи й вибору відповідно до його суб'єктивних і об'єктивних чинників, концептуалізації, експлікації в соціальних дискурсивних практиках і наративах, що може бути евристичним для їхніх подальших комплексних досліджень. Результати дослідження дають змогу стверджувати, що феномен свободи вибору та філософема свободи й вибору потребують як реактуалізації згідно з наявним станом соціокультурної динаміки, розвитку технологій, тенденцій розвитку демократичних суспільств, так і новітніх модусів осмислення в контексті становлення цифровізованих життєвих форм на рівні повсякденної життєдіяльності та смислогенерації людини, а також постання складної мережі віртуальних комунікаційних зв'язків.

Також можемо стверджувати, що усталена схема тлумачення свободи та вибору як таких, що можуть детермінуватися або суб'єктивно, або об'єктивно, також потребує перегляду з огляду на неможливість зведення нейроактивності до сфери когнітивного та сфери соціального, тобто людина є джерелом власної свободи не лише суб'єктивно, але і під кутом зору її інтерсуб'єктивної залученості до суспільства, що за всієї важливості зовнішніх, умовно об'єктивних детермінацій демонструє визначальну роль людського вибору. Людська свобода у XXI ст. має бути розгорнута у метафізичному форматі, який водночас парадоксально передбачав би діалектичні мисленнєві механізми, що можна було б описати як співвідношення відкритого послідовного дискурсу (як його результату – створення філософської та наукової дескрипції реальності) і механізмів формування досвіду й мислення людини як смислогенерації, що, на нашу думку, могло б постати запорукою збереження гуманістичного підходу до сучасної реальності, соціальної й політичної зокрема.

Наголошено на необхідності саме філософської візії свободи та вибору, яка фіксує унікальність людської природи, онтологізуючи її, уможлиблюючи мисленнєвий трансцензус і трансгресію як протипагу нонантропоцентричним тенденціям розвитку сучасної цивілізації, пов'язаним насамперед з гіпотетичним постанням сильного ІІІ.

1. У результаті розгляду філософем свободи та вибору в західній філософській традиції під кутом зору свободи як стану та вибору як акту, можемо виснувати наступне.

Модус функціонування філософеми свободи та пов'язаної з нею філософеми вибору в античній культурній свідомості позначено як трансгресивний, тобто такий, що фіксує феномен переходу непрохідної межі між можливим і неможливим. У цьому сенсі термін некласичної філософії та синергетики цілком відображає модус функціонування свободи вибору як уявного конструкту картини світу та регулятиву поведінки.

Ейдетичний аспект концептуалізації свободи визначено як такий, що дозволяє конструювати абстрактні мисленнєві форми в опорі на повсякденний феноменальний досвід, адже саме грецька культура в пору свого розквіту породила філософську візію реальності як візію вільної людини.

Констатовано телеологізм розуміння свободи волі у Аристотеля, який, уводячи поняття мети, долає метафізичну статику платонівської теорії ейдосів, водночас не відкидаючи її.

З'ясовано, що перформативне мовлення Біблії створює окремий рівень герменевтичного аналізу. Тому, розуміючи, що ідеологічні та соціально-культурні контексти вживання понять «свобода», «вибір», «правда» в Біблії не конгруентні категоріальному філософського змісту цих понять, тому можуть бути розглянуті в доволі широкому діапазоні і як метафори, і як символічні конструкції, і як ситуативно визначений узус тощо.

Запропоновано співвідношення розуму та волі у концептуалізації свободи розглядати як супервентне і таке, що визначається через ознаки рефлексивності, транзитивності та несиметричності. Навіть поза розглядом редуктивних і

функціональних пояснень відношень супервентності, тобто їх типології, можна стверджувати, що інтуїтивний метафізичний підхід до свободи передбачає зв'язок зовнішніх натуралістичних детермінацій і етичної дескрипції реальності, феноменального суб'єктивного досвіду, номатичних процесів свідомості як детермінацій внутрішніх.

Співставлено метафізику свободи у Спінози й Декарта, починаючи зі Спінози саме тому, що його позиція виглядає більшою мірою закритою, ніж інтуїції Декарта. Саме прагнення Спінози до геометричного формату побудови дискурсу, до фіналізації думки в дискурсі свідчить не лише про його системне філософське мислення, але і про визначальну, на наш погляд, проблему – питання відповідальності людини, яке Спіноза практично знімає (в гегелівському сенсі) через діалектику зовнішньої та внутрішньої необхідності. З картезіанської свободи починається звільнення людини, формується нова система координат її самоусвідомлення.

2. Стверджено, що інтуїтивний метафізичний підхід до свободи передбачає зв'язок зовнішніх натуралістичних детермінацій і етичної дескрипції реальності, феноменального суб'єктивного досвіду, номатичних процесів свідомості як детермінацій внутрішніх. Сучасна людина і сучасна філософія не можуть собі дозволити розглядати філософему свободи інструментально чи моноаспектно принагідно до певного виду діяльності й активності, адже за таких умов губиться сам зміст поняття свободи і вона відпочатку тлумачиться як механістична та не пов'язана зі сферою людського духу.

З'ясовано, що метафізика свободи є чи не єдиним раціональним запобіжником тотального превалювання постправди, пропаганди та маніпулятивних механізмів сучасного медіапростору та соціальної комунікації.

Констатовано, що свобода, як і свідомість, розум, екзистенціали, воління, інтенціональність є репрезентаціями сфери духу і тому повною мірою не можуть бути екстериоризовані. Це дозволяє припустити, що фідейстична оптика метафізики свободи є інструментом переходу від однієї парадигми до іншої, своєрідним лімінальним знаряддям розуму.

Обґрунтовано, що візія протиставлення свободи волі та безумовної відповідальності як дилеми розуму й віри засвідчує не лише діалектичний потенціал розвитку цих філософем у подальшій філософській традиції Заходу, а й те, що саме поняття свободи волі вказує на парадоксальність людської природи, яка розкривається саме через усвідомлення свободи в розумі та здійснення акту вибору у вірі.

Запропоновано до розгляду маскультурну рецепцію концептуалізації свободи та вибору в метафізиці, філософському дискурсі назагал як окремий аспект реконструкції та фіксації рефлексивного змісту цих концептуалізацій.

3. З'ясовано, що екзистенціалістське розуміння свободи як універсального простору смислотворення через вільний вибір практично зумовило формування образу свободи в колективній уяві та масовій культурі другої половини ХХ ст. Але таке розуміння свободи нині у контексті розвитку нейрофілософії є загрозеним, оскільки говорити про контроль людини над когнітивними актами й актами прийняття рішень власної свідомості можна з визнанням різних ступенів доступу людини до себе самої.

З'ясовано, що ситуація сучасності вельми подібна до епохи формування ідей екзистенціалізму насамперед своєю лімінальністю, перехідним характером. У цьому переході мета людини – зберегти власне уявлення й усвідомлення власної тожсамості, підставою, простором і бекграундом для якої є свобода. Розгортатися таке розуміння може в метафізиці свободи, побутувати феноменологічно у практиках свободи, а у соціально-комунікативному вимірі реалізуватися через діалог.

Запропоновано виокремити контемпліаційний (споглядальний) вимір як процесу концептуалізації свободи, так і власне розуміння та використання цього концепту. З метою акцентування усвідомленого ставлення до переживання свободи запропоновано виокремити когнітивний функціонал цієї філософеми як метатеоретичну настанову свободи, який вказує на онтологічну й епістемологічну обумовленість людського пізнання її перебуванням-у-свободі. Іntenціонал свободної дії передбачає існування простору цієї дії, межі якого

формують уявлення про Іншого у форматі діалогу та соматичні виміри людського досвіду. При цьому ми тлумачимо цей простір не як умовну порожнечу, перцептивний, комунікативний та екзистенційний вакуум, а як такий простір взаємодії когнітивних агентів, соціальних акторів, відчуючих Я, в якому кожна окремість добровільно обмежує свою сваволю для створення ситуації зустрічі.

Обґрунтовано розуміння простору свободи як складної системи лімінальних суб'єктних взаємодій, причому як на рівні соматичному, предметному, так і на рівні рефлексії та переживання сутностей як феноменологічної контемпляції. Несиметричність цього простору зумовлена саме тим, що його гомеоморфність полягає не у постійній репродукції фрактальної самоподібності, а у дотриманні меж суб'єктивних окремоностей у межах цілого, системи, яка перебуває в стані динаміки і постійно трансформується. Тому свобода, як і відповідальність, взаємодіють не на рівні формально-логічних зв'язків, таких як імплікація чи пряма детермінація, а в складному цілому, яке має власну архітекtonіку та багатовимірність. Власне це ми і називаємо простором смислів свободи.

4. Запропоновано додати до переліку елементів структури індивідуальної свободи елементи феноменологічної рефлексії як контемпляції та екзистенційного формування досвіду як когерентного теоретичній рефлексії емоційно-чуттєвого модусу осягнення реальності, соціальної в тому числі. До чинників свободи вибору слід додати розгорнуте розуміння персонального досвіду, на основі якого людина може прийняти власне рішення і сформулювати власне воління.

Свобода може бути осягнута лише за умови врахування людини не лише як агента дії, але і як носія досвіду, який неодмінно розгортається в часі, адже саме часовість людини, за Гайдеггером зокрема, парадоксально обґрунтовує її свободу, тобто, як ми вже зазначали, межі людини і людського світу передбачають і вказують на свободу.

З'ясовано, що смисловий простір свободи як універсальна смислогенеративна модель обґрунтовує не лише раціональні та цілевідповідні



дії, але й ірраціональні та абсурдні, демонструючи таким чином реалізацію принципу свободи, який детермінований не лише об'єктивними та суб'єктивними чинниками, але і специфічно людськими просторовістю, темпоральністю, досвідом, культурою, мовою.

Оскільки свобода є динамічною підставою людського досвіду, адже, з одного боку, забезпечує розуміння, а з іншого – обґрунтовує діяльність, запропоновано виокремити інтерпретативний модус свободи, який реалізується через філософський феномен розуміння.

5. Визначено, що цифрове суспільство парадоксальним чином може формувати (в опорі на анонімність як одну з базових предикацій мережевої комунікації) цифрову свободу, яка може бути розглянута як дегуманізуючий модус відчуження від людини її ідентичності саме в частині вільного вибору, через розмивання його меж. Тематизація свободи певною мірою вказує межі можливостей кваліметричних інструментів чи методів, які передбачають кваліметрію у науках про суспільство, що актуалізує необхідність звернення до філософської візії філософом свободи та вибору.

Принцип свободи як переконання та смисложиттєва настанова, цінність ірраціоналізує соціальну й політичну взаємодію, що робить її кваліметричну дескрипцію принципово недостатньою – вона завжди має передбачати філософський аналіз результатів.

Акцентовано, що цифрова свобода постає як буденна дія, усереднення середнього, певний апофеоз повсякденності, позбавляючи людину переживання і розуміння відповідальності за себе, суспільство, насамкінець цивілізацію. Адже людина в такій ситуації сприймає себе не як істота, що може починати причинний ряд, генерувати смисли та контент, а як лише ретранслятор відчужених семіотичних кодів і смислів, лише один з фрагментів периферії системи цифрової реальності, яка в цьому контексті легко може набувати квазісакралізованих ознак, умовного цифрового неоязичництва.

З'ясовано, що віртуальний простір комунікації, практично стираючи межі між людиною та її «інформаційною бульбашкою», може відчужувати її від самої

себе. Тому ілюзійність свободи нібито постає як неунікненна саме через множинність концептуалізацій у дискурсивних практиках. Дискурс свободи постає як вільний через природу людини, яка його генерує, і однозначно поєднувати його лише зі сферою соціального навряд чи є стратегічно достатнім.

6. Обґрунтовано, що сучасний філософський дискурс свободи, що трансформується і формально, й сутнісно, має апелювати до чітко окресленої раціональності як системи координат розуміння та пояснення реальності, яка при цьому оперта на відрефлексований і осмислений досвід діяльності та взаємодії, і насамперед соціальний, з метою опору ідеологізації такого дискурсу та інтеграцію його в маніпулятивні практики в політичному чи медіапросторі. Мовлення перформативно опредметнює людську свободу, реалізуючи її як онтично-онтологічний феномен, знімаючи таким чином (у гегелівському розумінні) гайдеггерівську дистинкцію онтичного й онтологічного принагідно до філософеми свободи.

З'ясовано, що дискурс свободи, оцифровуючись, може набувати позачасовості, долаючи таким чином гайдеггерівське протиставлення буття та речі як чогось такого, що знаходиться в часі. Свобода постає у світлі буття як річ, коли набуває форми універсально доступного, зазвичай анонімізованого, незалежного від просторо-часової ідентифікації, такого, що перебуває у власному просторі, доступ до якого людина отримує через структури ноезису та семіотичний код мови оцифрованого мовлення як дискурсу.

Визначено, що віртуальна реальність потребує новітньої метафізики, адже людина XXI ст. може не просто втікати від свободи як від відповідальності, чи переживати тривогу й жах свободи. Людська свобода вперше постає як щось позаґрунтовне, не просто як копія без оригіналу, симулякр, але порожнеча до появи будь-якої реальності, своєрідна абсолютна цифрова свобода. При цьому кореляція між предметністю, людською тілесністю та мисленням світом, інтелігібельною реальністю також втрачає свою окресленість.

Філософський дискурс свободи утримує в собі цілий людський світ подібно до того, як клітина утримує в собі геном цілого організму, і для того, щоб

наш світ залишався людським, видається необхідним збереження й фокусування уваги на філософемі свободи, яка фіксує онтологічний каркас людської реальності.

Потенціал подальших досліджень феномену свободи волі в контексті сучасної соціокультурної динаміки визначається насамперед тенденціями розвитку соціальної та політичної сфер життєдіяльності людини і релевантності формування новітніх дискурсивних практик і наративів свободи задля збереження гуманістичної настанови в людських взаємодіях в умовах цифровізації побуту й культури, масової та буденної свідомості, віртуалізації соціальної комунікації.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Адо П. Що таке антична філософія? ; пер. з фр. С. Л. Йосипенка. Київ : Новий акрополь, 2014. 428 с.
2. Арендт Х. Між минулим і майбутнім ; пер. з англ. В. Черняк. Київ : Дух і Літера, 2002. 321 с.
3. Арістотель. Нікомахова етика ; пер. з давньогр. В. Ставнюк. Київ : Аквілон-Плюс, 2002. 480 с.
4. Астапова-Вязьміна О. І. Гайдеггер та Сковорода : спроба порівняльного аналізу метафізичних вимірів свободи. *Культурологічний альманах*. 2022. Вип. 4. С. 92–98.
5. Атаманюк З. М. Соціально-філософські основи свободи як фактора соціокультурних трансформацій сучасного українського суспільства : автореф. дис... д-ра філос. н. : 09.00.03 ; Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського. Одеса, 2021. 49 с.
6. Афанасенко В. І. Сутність і розвиток самосвідомості як основа продуктивно-діяльного самоздійснення особистості ; В. І. Афанасенко, Т. В. Комар, Н. В. Синюк. *Psychology Travelogs*. 2021. Iss. 2. Pp. 5–16.
7. Ахутін Анатолій. *Дух і літера*. URL: <https://duh-i-litera.com/akhutin-anatoly> (дата звернення: 07.04.2025).
8. Бауман З. Свобода. Нове видавництво, 2021. 204 с.
9. Бергсон А. Творча еволюція. Київ : Видавництво Жупанського, 2010. 318 с.
10. Берлін І. Чотири есе про свободу ; пер. з англ. О. Коваленко. Київ : основи, 1994. 272 с.
11. Бистрицький Є. Трансцендентальна феноменологія і поняття досвіду. *Філософська думка*. 2012. № 5. С. 113–132.
12. Бод Р. Забуті науки. Історія гуманітарних наук ; пер. з нід. Я. Довгополого. Київ : Вид-во Жупанського, 2016. 376 с.

- 13.Бодріяр Ж. Символічний обмін і смерть. *Укрліб*. URL: <https://surl.li/lyeqqi> (дата звернення: 07.04.2025).
- 14.Бойко А. І., Бойко А. О. Система цінностей як фундамент культурної ідентичності в сучасному суспільстві : огляд основних проблем. *Культурологічний альманах*. 2024. Вип. 4. С. 166–177.
- 15.Бойко А. Сучасні філософські експлікації поняття соціальної дії. *Людинознавчі студії : збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія»*. 2025. Вип. 47. С. 11–25.
- 16.Бородай О. Етика й мораль у контексті свободи вибору : сучасні дискусії й конфлікти. *Актуальні проблеми філософії та соціології*, 2024. № 47. С. 3–8. <https://doi.org/10.32782/apfs.v047.2024.1>.
- 17.Бородай О. Свобода вибору і виховання : роль сім'ї та освіти у формуванні індивідуальних цінностей і рішень. *Культурологічний альманах*. 2023. Вип. 3. С. 89–95. <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2023.3.11>.
- 18.Бородай О. Освіта та критичне мислення як ключові елементи усвідомленого вибору. *Соціальні та гуманітарні технології: філософсько-освітній аспект : Матеріали XI Всеукраїнської науково-теоретичної конференції (20–21 берез. 2025 р., м. Черкаси) [Електронний ресурс] ; упоряд. О. І. Астапова-Вязьміна ; відп. ред. проф. А. І. Бойко*. М-во освіти і науки України, Черкас. держ. технол. ун-т. Черкаси : ЧДТУ, 2025. С. 12–14.
- 19.Бородай О. Свобода вибору та ментальність : вплив культурних чинників на індивідуальний вибір. *Вісник Львівського університету. Серія філос.-політолог. студії*. 2023. Вип. 50. С. 9–14. <https://doi.org/10.30970/PPS.2023.50.1>.
- 20.Бубер М. Я і Ти. Шлях людини за хасидським вченням ; пер. з нім. Київ : Дух і літера, 2012. 272 с.

- 21.Бугайчук О. Філософські засади цифрової стратегії організації : аксіологічні, онтологічні, герменевтичні підходи. *Humanities Studies*. 2024. № 19 (96). С. 9–18.
- 22.Бугров М. Самоідентичний дискурс філософії в сучасній інтелектуальній культурі України. *Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Філософія*. 2024. № 1 (10). С. 5–10.
- 23.Буцикіна Є. О. Концепція трансгресивного досвіду Жоржа Батая : естетичний аналіз : дис... к. філос. н. : 09.00.08 ; Київський національний університет імені Тараса Шевченка. Київ, 2015. 187 с.
- 24.ван Інваген П. Нарис про свободу волі. Київ : Дух і літера, 2016. 344 с.
- 25.Видриган М. Свавілья як проблема сучасної філософії : навч. пос. Черкаси : Вид. відділ ЧНУ, 2006. 257 с.
- 26.Вінник О. Межі цифрової свободи : правовий аспект. *Господарське право і процес*. 2021. № 2. С. 36–41.
- 27.Власенко Ф. П. Віртуальна реальність як простір соціалізації індивіда. *Гуманітарний вісник ЗДІА*. 2014. № 56. С. 208–217.
- 28.Воронкова В. Г. Філософія цифрової людини і цифрового суспільства : теорія і практика : монографія ; В. Г. Воронкова, В. О. Нікітенко. Запоріжжя : Видавничий дім «Гельветика», 2022. 460 с.
- 29.Воронкова В., Нікітенко В., Васильчук Г. Agile-філософія як чинник фортсайту цифрової економіки. *Цифрова економіка та економічна безпека*. 2022. Вип. 3 (03). С. 109–117.
- 30.Габермас Ю. Філософський дискурс модерну ; пер. з нім. В. М. Купліна. Київ : Четверта хвиля, 2001. 424 с.
- 31.Гаєр М. Світ Канта : біографія ; пер. з нім. Л. Харченко. Київ : Юніверс, 2007. 336 с.
- 32.Гайворонюк Н. В. До питання сучасного дискурсу філософії свободи. *Юридичний науковий електронний журнал*. 2023. № 5. С. 448–450.



- 33.Гайдеггер М. Буття в околі речей. *Т. Возняк. Тексти та переклади : семантичний простір мови. Одвічні запитання. Мартін Гайдеггер. Ганс Георг Гадамер. Габріель Марсель.* Харків : Фоліо, 1998. С. 332–345.
- 34.Гіоане І. М. Феномен політичного вибору як взаємодія свободи та відповідальності : політико-культурний аспект : автореф. дис. ... канд. політ. наук : 23.00.03 ; Нац. пед. ун-т ім. М. П. Драгоманова. Київ, 2021. 20 с.
- 35.Гнатюк Я. С. Комунікативний потенціал культурної предикації. Івано-Франківськ : Вид-во «ЛілеяНВ», 2019. 304 с.
- 36.Голлворт П. Передмова. *Бадью А. Етика. Нарис про розуміння зла ; пер. з франц. В. Артюха та А. Рєти.* Київ : Комубук, 2016. С. 7–61.
- 37.Голубович І. В. Чи можлива сьогодні агапічна соціальність? Контури агапелогічного підходу. *Перспективи. Соціально-політичний журнал.* 2023. № 1. С. 25–34.
- 38.Голубович І. В., Міхейцева Е. О. Формування дискурсу культурної політики сучасної України у вітчизняній гуманітаристиці (огляд літератури). *Наукове пізнання. Методологія та технологія.* 2021. № 1(47). С. 35–48.
- 39.Голубовська О. В. Свобода як філософсько-антропологічна проблема. *Актуальні проблеми філософії та соціології.* 2022. Вип. 36. С. 21–26.
- 40.Гомер. Іліада : Пісня 4. *Бібліотека віршів.* URL: <https://library-poems.com/iliada-pisnya-4> (дата звернення: 07.04.2025).
- 41.Гонтар В. Е. Metaphysical and political freedom : overcoming the «conceptual abyss». *International Journal of Slavic Studies Transgressive, Pragmatic and Speculative Horizons of Popular Literature and Culture.* 2021. <https://doi.org/10.34768/r94f-0y07>.
- 42.Гураленко Н. Свобода як аксіоматична основа відповідальності. *Підприємництво, господарство і право.* 2020. Вип. 5 (291). С. 362–365.
- 43.Гусев В. Метафізика свободи (з історії філософії Нового часу). *Наукові записки НАУКМА.* 1999. Т. 8. С. 27–36.

44. Гуцуляк О. Українська ідея між культурами сорому, вини і страху. *Evropský filozofický a historický diskurz*. 2018. Svazek 4, Vydání 2. S. 76–82.
45. Девтеров І. В. Соціалізація людини у кіберпросторі [Електронний ресурс] : монографія ; Електронні текстові дані (1 файл: 1,12 Мбайт). Київ : НТУУ «КПІ», ВПІ ВПК «Політехніка», 2012. 360 с.
46. Декарт Р. Метафізичні розмисли. Київ : Юніверс, 2000. 304 с.
47. Дзьобань О. П. Цифрова людина як філософська проблема. *Інформація і право*. 2021. № 2(37). С. 9–19.
48. Дискусія про свободу волі. Люди. Лідерство і менеджмент. Культура. *KMBS*. 2018. 07 вересня. URL: <https://kmbs.ua/ua/article/free-will> (дата звернення: 07.04.2025).
49. Дмитренко К. С. Юрген Габермас : від рефлексії до комунікації. *Магістеріум. Історико-філософські студії*. 2012. Вип. 47. С. 38–45.
50. Дмитришин Л. Свобода та неповторність як екзистенціали людського буття у філософії Карла Ясперса. *Академія*. 2019. URL: <https://surl.li/ygefit> (дата звернення: 07.04.2025).
51. Довгань А. О. Цифрова економіка і проблема повсякденності свободи основи. *Тези доповідей міжнародної науково-практичної конференції «Цифрова економіка як фактор інноваційного розвитку суспільства», 11 листопада 2020 року*. Тернопіль : ТНТУ, 2020. С. 17–20.
52. Дротянко Л. Г. Філософія діалогу в комунікативних практиках інформаційного суспільства ; Л. Г. Дротянко, М. А. Абисова, Т. А. Пода. *Соціальні комунікації інформаційного суспільства : теоретичні та прикладні аспекти : монографія ; під заг. ред. А. Г. Гудманяна, С. М. Ягодзінського*. Київ : Талком, 2020. С. 7–159.
53. Дутчак А. Політична свобода у державі Платона. Підсумковий есеї за результатами спільного читання в межах ініціативи Cowo.guru. *Діалог з собою. Записки нештучного інтелекту*. 2019. 21 квітня. URL: <https://surl.li/wbuass> (дата звернення: 07.04.2025).



- 54.Єрмоленко А. М. Людина як «незавершуваний проект історії» та проблематичність принципу «природних прав». *Проблема людини у філософії : матеріали XXVII Харківських міжнародних сковородинівських читань (27–28 вересня 2019 р.) ; Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України [та ін.]*. Харків : Майдан, 2019. С. 152–160.
- 55.Жижек С. Погляд навскіс. Вступ до теорії Жака Лакана через популярну культуру ; пер. з англ. П. Шведа. Київ : Комубук, 2022. 320 с.
- 56.Зайцев М. Ідея людини та питання її визначеностей. *Людина і культура ; за ред. Д. Шевчука*. Острог : Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2019. С. 16–22.
- 57.Іванова Н. В. Мислення як діяльність у вимірах смислу та інтерпретації : соціально-філософський аналіз. *Science Rise*. 2017. № 1(1) (30). С. 51–55.
- 58.Інглгарт Р. Культура і демократія ; пер. Л. Шевчук. Ї. 2008. Число 53. URL: <https://www.ji.lviv.ua/n53texts/inglehart.htm> (дата звернення: 07.04.2025).
- 59.Йонас Г. Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації ; пер. з нім. Київ : Лібра, 2001. 400 с.
- 60.Кайку М. Майбутнє розуму ; пер. з англ. Київ : Літопис, 2023. 408 с.
- 61.Кальницький Е. А. Інформаційно-комунікативні технології як базовий фактор інформаційного суспільства. *Сучасне суспільство : філософсько-правове дослідження актуальних проблем : монографія ; О. Г. Данильян, О. П. Дзьобань, С. Б. Жданенко та ін. ; за ред. О. Г. Данильяна*. 2-ге вид., перероб. та допов. Харків : Право, 2017. С. 57–76.
- 62.Кант І. Рефлексії до критики чистого розуму ; пер. з нім. й латини та прим. І. Бурковського. Київ : Юніверс, 2004. 464 с.
- 63.Капіца В. Ноосферно-епістемологічна реальність наукового знання, ноосферного мислення й ноопізнання. *Вісник Львівського університету. Серія філос.-політолог. студії*. 2019. Вип. 27. С. 7–17.
- 64.Карась А. Переусвідомлення природи людини і свободи у призмі нейродосліджень і семіотики. *Феномен свободи у контексті цивілізаційних*

*викликів XXI століття : матеріали Міжнародної науково-практичної конференції (24–25 травня 2019 р.).* Львів, 2019. С. 143–155.

65. Карась А. Філософія громадянського суспільства в класичних теоріях і некласичних інтерпретаціях : Монографія. Київ; Львів: Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2003. 520 с.
66. Карівець І. Суть філософії, або чому ненавидять філософію. *Humanitarian vision*. 2017. Vol. 3, Num. 1. С. 81–86.
67. Кастельс М. Інтернет-галактика. Міркування щодо Інтернету, бізнесу і суспільства ; пер. з англ. Київ : Видавництво «Ваклер» у формі ТОВ, 2007. 304 с.
68. Кебуладзе В. Присутність : війна. Передмова. Я. Чорногуз. *Dasein : оборона присутності*. Київ : Віхола, 2023. С. 7–13.
69. Кісь Р. Свобода і рух смислів ; НАНУ, Інститут народознавства. Львів, 2019. 384 с.
70. Ключовський Я. Філософія діалогу ; пер. з пол. К. Рассудіної. Київ : Дух і літера, 2013. 224 с.
71. Кобець Р. Про Гайдегерові поняття онтології. *Філософська думка*, 2019, № 1. С. 60–73.
72. Козловський В. Нормотворчий розум vs антропологія : дещо про Кантовий трансцендентальний суб'єкт. *Філософська думка*. 2024. Вип. 3. С. 126–140.
73. Комісар Л. П. Дискурс-аналіз як філософсько-методологічна стратегія в сучасних гуманітарних науках. *Вісник Національного авіаційного університету. Філософія. Культурологія. Збірник наукових праць*. 2012. Т. 15, № 1. С. 21–25.
74. Крамар Т. Свобода як контамінація вибору та необхідності. *Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії*. 2009. Вип. 39. С. 116–120.
75. Кретов П. В., Кретова О. І. Концепт дао : метафізика, етика та меметика в колективній уяві. *Китаєзнавчі дослідження*. 2021. №1. С. 16–26.

- 76.Кримський С. Філософія – авантюра духу чи літургія смислу? *Дух і літера*. 2002. № 11–12. С. 131–141.
- 77.Крокет К. План іманентності. *Енциклопедія постмодернізму ; за ред. Ч. Вінквіста і В. Тейлора ; пер. з англ. В.Шовкун ; наук. ред. пер. О. Шевченко*. Київ : Видво Соломії Павличко «Основи», 2003. С. 309–310.
- 78.Кузніцькі Дж. Обґрунтування свободи. *Кантіанство та лібертаріанство*. URL: <https://surl.lu/pubtai> (дата звернення: 07.04.2025).
- 79.Кулик А. Екзистенційний діалог : реальність та інтерактивність в філософії Мартіна Бубера. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія» : науковий журнал*. Острог : Вид-во НаУОА, 2024. № 26. С. 18–22.
- 80.Кулик А. Метафізика свободи і творчості у філософії Анрі Бергсона. *Науковий журнал «Наукові записки Національного університету «Острозька академія» серія «Філософія»*. 2025. № 27. С. 10–15.
- 81.Лакс М. Метафізика ; пер. з англ. М. Симчич, Є. Поляков. Київ : Дух і літера, 2016. 584 с.
- 82.Лактіонова А. В. Філософія дії та активності : нова перспектива теоретичних і практичних філософських дисциплін : дис... д-ра філос. н. : 09.00.04 ; Київський національний університет ім. тараса Шевченка. Київ, 2016. 420 с.
- 83.Левінас Е. Між нами. Дослідження думки-про-іншого ; пер. з фр. В. Куринський. Київ : Дух і літера, 1999. 291 с.
- 84.Лесько Н., Антонов М. Цифрові права людини в епоху глобалізації. *Вісник Національного університету «Львівська політехніка». Серія: «Юридичні науки»*. 2021. № 3 (31). С. 160–166.
- 85.Лосик О. Філософська артикуляція «дискурсу» та «свободи дискурсування» в постмодерністському світі. *Вісник Національного університету «Львівська політехніка». Серія «Проблеми української термінології»*. 2002. № 453. С. 321–327.

- 86.Лях В. Зміна патернів цінностей в контексті переходу від модерну до постмодерну. *Multiversum. Philosophical almanac*. 2018. Р. 3–17. 10.35423/2078-8142.2016.5-6.01.
- 87.Макгонігал К. Сила волі. Шлях до влади над собою ; пер. з англ. Київ : Наш формат, 2016. 264 с.
- 88.Малахов В. А. М. Бубер і М. Бахтін : акценти філософії діалогу. Магістеріум. Вип. 1. Історико-філософські студії ; редкол. : Горський В. С. (голова) та ін. Київ : КМ Академія, 1998. С. 4–9.
- 89.Метафізика в ХХІ столітті : проєкт. URL: <https://uisgda.com/ua/metafizika-v-xxi-veke.html> (дата звернення: 07.04.2025).
- 90.Мінаков М. А. Рецепція кантівського поняття віри розуму в німецькій, російській та англоамериканській кантознавчій традиції. *Мультиверсум : філософський альманах*. Київ : Український Центр духовної культури, 1999. Вип. 6. С. 3–16.
- 91.Моїсєєва Н. І. Соціально-комунікаційна діяльність як історико-суспільна практика : монографія. Харків : ХНТУСГ, 2015. 392 с.
- 92.Мурга Т. А. Концепт «свобода» в західній філософсько-теологічній традиції : дис... канд. філос. наук : 09.00.05 ; Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова. Київ, 2021. 220 с.
- 93.Наседкіна М., Савчинський Р. Суспільство, яке здатне себе змінити. The Ukrainians. 2016. 3 жовтня. URL: <https://theukrainians.org/spilnodiya-parttwo/> (дата звернення: 07.04.2025).
- 94.Немеш О. М. Віртуальна діяльність особистості : структура та динаміка психологічного змісту : Монографія. Київ : Слово, 2017. 391 с.
- 95.Ніцше Ф. Так казав Заратустра. *Укрліб*. URL: <https://surl.li/kvzfhm> (дата звернення: 07.04.2025).
- 96.Окорокова В. В. Образ нової соціальної реальності Постмодерну та форми його моделювання : Монографія. Одеса: ВМВ, 2018. 288 с.
- 97.Петренко Д. В. Філософія події Жилья Дельоза. *Мультиверсум. Філософський альманах : Зб. наук. пр.* Київ, 2008. Вип. 69. С. С. 86–94.



98. Пінкер С. Просвітництво сьогодні. Аргументи на користь розуму, науки та прогресу ; пер. з англ. О. Любенко. Київ : Наш формат, 2019. 560 с.
99. Платон. Держава. Київ, 2000. С. 209–239.  
<http://litopys.org.ua/plato/plat07.htm> (дата звернення: 07.04.2025).
100. Плеснер Г. Приводи плачу. Ї. 2005. Число 37. URL: <https://www.ji.lviv.ua/n37/texts/plessner.htm> (дата звернення: 07.04.2025).
101. Попович М. В. Філософія свободи ; упоряд. : Л. Ф. Артюх, Н. Б. Вяткіна. Харків: Фоліо, 2018. 524 с.
102. Попович М. Григорій Сковорода : філософія свободи. Київ : Пульсари, 2008. 256 с.
103. Поцюрко М. Еволюція ідей про свободу волі і передвизначення від античності до реформації. 2018. URL: <https://surl.li/ololec> (дата звернення: 07.04.2025).
104. Прудка Т. Свобода волі у філософії Артура Шопенгауера. *Вісник ДДПУ. Серія : Соціально-філософські проблеми розвитку людини і суспільства*. 2019. № 10. С. 59–67.
105. Пуертас, Савіна Д. К. Ситуативна актуалізація цінностей як чинник електорального вибору студентської молоді : дис. ... канд. психол. наук : 19.00.11 ; Ін-т соц. та політ. психології НАПН України. Київ, 2015. 181 с.
106. Роменець В. Вчинок і проблема детермінізму у вітчизняній психології. *Психологія і суспільство*. 2011. № 2. С. 12–21.
107. Рувін О. Г. Принцип свободи у державотворенні : філософсько-правовий вимір : дис. ... канд. юрид. наук : 12.00.12 ; Львів. держ. ун-т внутр. справ. Львів, 2010. 177 с.
108. Рябчук М. Path dependence та пост-комуністичні трансформації. *Збруч*. 2015. 18 листопада. URL: <https://zbruc.eu/node/43937> (дата звернення: 07.04.2025).
109. Сабадуха В. О. Метафізика суспільного й особистісного буття в контексті європейської та української традиції : історико-філософський

- аналіз : дис. ... д-ра філос. наук : 09.00.05 ; Львів. нац. ун-т ім. Івана Франка. Львів, 2021. 459 с.
110. Савельєв Ю., Шестаковський О. Людина епохи модернізації : значення теорії Рональда Інглгарта для соціальних наук. *Соціологія : теорія, методи, маркетинг*. 2021. № 3. С. 206–220.
  111. Савицька І. М. Феномен свободи як звільненої свідомості : філософсько-антропологічний дискурс : автореф. дис. ... канд. філософ. наук : 09.00.04. Київ, 2011. 22 с.
  112. Савонова Г. І. Онтологія добра і зла та проблема свободи вибору християнином у філософських міркуваннях С. К'єркегора. *Грані*. 2019. Т. 22, № 1. С. 110–116.
  113. Сартр Ж. П. Екзистенціалізм – це гуманізм. *Психологія і суспільство. Психологічні науки*. 2022. № 2. С. 49–65.
  114. Сартр Ж.-П. Республіка Мовчання. Печера Платона. URL: <https://surl.li/mzzkpn> (дата звернення: 07.04.2025).
  115. Сафонік Л. Буттєвість сенсу людського життя : монографія. Львів : ЛНУ імені Івана Франка, 2016. 350 с.
  116. Сафонік Л. М. Сенс життя та смисли буття : проблема розмежування. *Практична філософія : науковий журнал*. 2014. № 3 (53). С. 178–189.
  117. Сафонік Л. Репрезентація дискурсу свободи волі в сучасному контексті. *Вісник Львівського університету. Серія філософські науки*. 2020. Вип. 25–26. С. 85–94.
  118. Свендсен Л. Фр. Г. Філософія свободи. Київ : Видавництво Анетти Антоненко, 2016. 336 с.
  119. Свід О. О. Динаміка цінностей українського студентства часів незалежності : назад до «матеріалізму»? ; О. О. Свід, Л. Г. Сокурянська. *Український соціологічний журнал*. 2017. № 1–2. С. 135–139.
  120. Свобода : Сучасні виміри та альтернативи ; В. В. Лях, В. С. Пазенок, К. Ю. Райда. Київ : Український центр духовної культури, 2004. 486 с.

121. Святий Августин. Сповідь ; пер. з лат. Ю. Мушака. Київ : Основи, 1999. 319 с.
122. Себайн Дж. Г., Торсон Т. Л. Історія політичної думки. Київ, 1997.  
URL: <http://litopys.org.ua/istpolit/ipd05.htm> (дата звернення: 07.04.2025).
123. Серен К'єркегор. 3 листів. Ї. 2004. Число 33. URL: <https://www.ji.lviv.ua/n33texts/kierkegard.htm> (дата звернення: 07.04.2025).
124. Ситниченко Л. Першоджерела комунікативної філософії. Київ : Либідь, 1996. 176 с.
125. Ситніченко Л. А. Про право свободи у новітній політичній філософії. *Мультиверсум. Філософський альманах*. 2020. № 1 (1(171)). С. 3–17.
126. Сіверс В. А. Цінність як предмет етико-філософського аналізу : автореф. дис... д-ра філос. наук: 09.00.07 ; Київський ун-т ім. Т.Шевченка. Київ, 1997. 34 с.
127. Словник української мови : в 11 тт. ; АН УРСР. Інститут мовознавства ; за ред. І. К. Білодіда. Київ : Наукова думка, 1970-1980. Т. 9, 1978.
128. Словник української мови : в 11 тт. ; АН УРСР. Інститут мовознавства ; за ред. І. К. Білодіда. Київ : Наукова думка, 1970-1980. Т. 1. 1970.
129. Слотердайк П. Критика цинічного розуму ; пер. з нім. А. Богачов. Київ : Тандем, 2002. 544 с.
130. Слюсар В. М. Проблема детермінації самореалізації особистості в історії західноєвропейської філософії в період від Античності до Відродження. *Вісник Житомирських державного університету ім. І. Франка*. 2007. Вип. 33. С. 6–10.
131. Слюсар В. М. Феномен свободи в культурній самореалізації особистості : монографія. Житомир : Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2012. 256 с.
132. Снайдер Т. Про свободу ; пер. з англ. Г. Герасим. Львів : Човен, 2024. 432 с.
133. Соболь О. Свобода і громадянин у вченні Аристотеля. *Вісник Львівського університету. Серія Філософія*. 2011. Вип. 14. С. 78–86.



134. Софокл. Антігона. *Укрліб*. URL: <https://surli.cc/smbfvg> (дата звернення: 07.04.2025).
135. Спіноза Б. Етика. URL: <https://surli.cc/llyffc> (дата звернення: 07.04.2025).
136. Супрун Г. Ідентичність індивіда в цифрову епоху соціальних комунікацій. *Філософські обрії*. 2020. № 43. С. 85–94.
137. Сучасний філософський дискурс : Конспект лекцій для здобувачів третього (освітньо-наукового) рівня вищої освіти. Укладачі : Борінштейн Є. Р., Атаманюк З. М. Одеса : ДЗ «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського», 2023. 85 с.
138. Табачковський В. Г. Полісутнісне homo : філософсько-мистецька думка в пошуках «неевклідової рефлексивності». Київ : ПАРАПАН, 2005. 432 с.
139. Тішнер Ю. Філософія драми ; пер. з пол. Т. Павлінчук. Київ : Дух і літера, 2019. 304 с.
140. Усов Д. В. Сучасна філософія свободи : контрактуалістичний вимір. *Мультиверсум. Філософський альманах*. 2016. Вип. 9–10. С. 59–70.
141. Утюж І. Г. Феномен «західної» глобалізації та симулякр цивілізації ; І. Г. Утюж, І. А. Сайтарли, Н. В. Павленко. *Вісник Житомирського державного університету ім. І. Франка. Філософські науки*. 2022. Вип. 1 (4). С. 5–16.
142. Утюж І. Г. Філософські горизонти сучасної нейронауки ; І. Г. Утюж, І. А. Сайтарли. *Вісник Житомирського державного університету ім. І. Франка. Філософські науки*. 2023. Вип. 1. С. 17–28.
143. Фергюсон Н. Площі та вежі. Соціальні зв'язки від масонів до Фейсбуку ; пер. з англ. К. Диса. Київ : Наш формат, 2019. 552 с.
144. Філософський енциклопедичний словник ; НАН України, Ін-т філософії імені Г. С. Сковороди ; редкол. : В. І. Шинкарук (голова) та ін.. Київ : Абрис, 2002. 742 с.



145. Фромм Е. Втеча від свободи ; пер. з англ. М. Яковлева. Харків : Клуб сімейного дозвілля, 2019. 288 с.
146. Хавроненко В. Д. Філософія свободи та її меж: український досвід демократичного розвитку. *Філософія та управління*. 2024. № 2. С. 57–66.
147. Хома О. Історико-філософські стереотипи та сучасне прочитання Декартових «Медитацій». *«Медитації» Декарта у дзеркалі сучасних тлумачень : Ж.-М. Бейсак, Ж.-Л.Марйон, Кім Сан Он-Ван-Кун*. Київ : Дух і літера, 2014. С. 333–361.
148. Чорногуз Я. Dasein : оборона присутності. Київ : Віхола, 2023. 112 с.
149. Чорноморець Ю. П. Візантійський неоплатонізм від Діонісія Ареопігита до Геннадія Схоларія. Київ : Дух і Літера, 2010. 568 с.
150. Шамлян К. М. Свобода волі як психологічна проблема. *Науковий вісник Ужгородського національного університету. Серія Психологія*. 2024. Вип. 3. С. 17–22.
151. Шаповал В. М. Проблеми метафізики свободи і сучасність. *Філософські обрії*. 2011. № 26. С. 57–68.
152. Шевченко С. Л. Поняття свободи як визначального чинника людського буття в філософії датського мислителя Сьорена К'єркегора. Новий акрополь. URL: <https://surl.li/xeqtow> (дата звернення: 07.04.2025).
153. Шевчук К. Людина та її відповідальність у сучасному світі. *Людина і культура ; за ред. Д. Шевчука*. Острог : Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2019. С. 86–103.
154. Шелер М. Сутність моральної особистості. *Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрями. Хрестоматія ; упор. В. Лях, В. Пазенок*. Київ : Ваклер, 1996. С. 10–30.
155. Якубіна В. «Три кити» теорії ідентичності Мануеля Кастельса – технології, досвід, владв. *Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка : Філософія. Політологія*. Київ, 2007. Вип. 84–86. С. 93–97.

156. Ярунів М. І. Аксіологічно-нормативне обґрунтування свободи волі людини. *Науковий вісник Міжнародного гуманітарного університету. Серія юриспруденція*. 2015. № 18, Т. 1. С. 14–17.
157. Alexander A., Welzel C. Empowering Women: The Role of Emancipative Values. *European Sociological Review*. 2010. Vol. 27 (3).
158. Ansah Richard. Relevance of metaphysics in contemporary philosophical debates. *A study of current advancements in virtual reality*. 2021. Vol. 8. Pp. 1–18.
159. Bataille G. La part maudite, I. La consummation. *Oeuvres complètes VII*, Editions Gallimard, 1976. 618 p. P. 17–180.
160. Belliotti R. Is Human Life Absurd? A Philosophical Inquiry into Finitude, Value, and Meaning. Leiden : Brill, 2019. 212 p.
161. Botti S., Iyengar S. S., McGill A. L. Choice freedom. *Journal of Consumer Psychology*. 2023. Vol. 33, Iss. 1. Pp. 143–166.
162. Cadwalladr C. A new era dawns. America's tech bros now strut their stuff in the corridors of power. *The Gardian*. 2024. Nov 10. URL: <https://surli.li/bgmgpx> (дата звернення: 07.04.2025).
163. Caruso Gregg D. Free Will and Consciousness : A Determinist Account of the Illusion of Free Will. New York-Toronto : Lexington Books, 2012. 312 p.
164. Catalogue of Findings. *World Values Survey*. URL: <https://surli.cc/apdebg> (дата звернення: 07.04.2025).
165. Cocks R. Does the Concept of Metaphysical Freedom Make Sense? *Voegelin View*. 2021. April 25. URL: <https://surli.li/zlbuxl> (дата звернення: 07.04.2025).
166. Costa E. Spinoza's Metaphysics of Freedom and Its Essential Paradox. 2021. URL: <https://philpapers.org/rec/COSSMO-2> (дата звернення: 07.04.2025).
167. Davidson D. Essays on Actions and Events. Oxford : Clarendon press, 2002. 324 p.

168. de Dijn A. *Freedom. An Unruly History*. Harvard University Press, 2020. 432 p.
169. de Dijn A.. 'Freedom' Means Something Different to Liberals and Conservatives. Here's How the Definition Split—And Why That Still Matters. *Time*. 2020. Aug. 25. URL: <https://time.com/5882978/freedom-definition-history/> (дата звернення: 07.04.2025).
170. Deep Bhattacharjee, Rumani De. Philosophy and concept of freedom. *Qeios*. 2023. Jul 3. URL: <https://www.qeios.com/read/0DHKFR> (дата звернення: 07.04.2025).
171. Dierksmeier C. Metaphysics of Freedom. In: *Dierksmeier C. Qualitative Freedom – Autonomy in Cosmopolitan Responsibility*. Springer Cham, 2019. Pp. 45–157 <https://doi.org/10.1007/978-3-030-04723-8>.
172. Dillon J. *The Heirs of Plato : A Study of the Old Academy (347-274 BC)*. Oxford : Clarendon Press, 2003. 252 p.
173. Dretske F. The Metaphysics Of Freedom. *Canadian Journal of Philosophy*. 1992. Vol. 22(1). Pp. 1–13.
174. Dudley W. *Hegel, Nietzsche, and Philosophy : Thinking Freedom*. Cambridge University Press. 2002. 346 p.
175. Erol A. Freedom and Control in the Digital Age. *Human Affairs*. 2019. Vol. 30, no. 4. Pp. 570–576.
176. Fischli R., Beschorner T. Digital Freedom. *Philosophy Now*. 2022. URL: <https://surl.li/akrchj> (дата звернення: 07.04.2025).
177. Floridi L. Soft ethics and the governance of the digital. *Philosophy & Technology*. 2018. Vol. 31(1). Pp. 1–8.
178. Frankfurt H. The Problem of Action. *American Philosophical Quarterly*. 1978. № 15. P. 157–162.
179. Fukuyama F. History Is Still Going Our Way. *The Wall Street Journal*. 2001. Oct. 5. URL: <https://surl.gd/ngsyhs> (дата звернення: 07.04.2025).



180. Gazzaniga M. Who's in Charge?: The Neuroscience of Decision-Making, the Notion of Free Will and the Idea of a Determined World. New York : EccoPress, 2012. 272 p.
181. Giesbers T. The Shackles of Freedom : The Modern Philosophical Notion of Public Safety. In *G. Blok, J. Oosterholt (Eds.), The Cultural Construction of Safety and Security : Imaginaries, Discourses and Philosophies that Shaped Modern Europe*. Amsterdam University Press, 2024. Pp. 65–87.
182. Greenberg D. The Crackpot Theories of Stephen Bannon's Favorite Authors. *Politico*. 2017. April 20. URL: <https://surli.li/ciljxu> (дата звернення: 07.04.2025).
183. Haas D. Freedom of the Will. *Introduction to Philosophy : Philosophy of Mind*. Ed. H. Salazar, C. Hendricks. Rebus Community, 2019. URL: <https://surli.cc/bmaweb> (дата звернення: 07.04.2025).
184. Hannon M., Nguyen J. Understanding philosophy. *Inquiry*. 2022. Pp. 1–37. <https://doi.org/10.1080/0020174X.2022.2146186>.
185. Harari Y. N. Sapiens. A Brief History of Humankind. Penguin Random House UK, 2015. 512 p.
186. Harcourt B. E. Exposed: desire and disobedience in the digital age. Cambridge, Massachusetts, & London : Harvard University Press, 2015. 364 p.
187. Harris Sam. Free will. New York : Free press. A Division of Simon & Schuster, 2012. 75 p.
188. Harrison S. On TikTok, Philosophy Is Getting Edgy ... or at Least Concise. *Slate*. 2022. March 14. URL: <https://surli.li/hpugvn> (дата звернення: 07.04.2025).
189. Hassan N. R., Mingers J., & Stahl B. Philosophy and information systems : where are we and where should we go? *European Journal of Information Systems*. 2018. Vol. 27(3). Pp. 263–277.
190. Heidegger M. The Basic Problems of Phenomenology. Translation of Albert Hofstadter. Revised edition. Bloomington ; Indianapolis, 1988. 340 p.

191. Honderich T. On Determinism and Freedom. Edinburgh University Press, 2005. 170 p.
192. Hooker B. The Meaning of Life : Subjectivism, Objectivism, and Divine Support. In: *The Moral Life: Essays in Honour of John Cottingham, N. Athanassoulis and S. Vice (eds.)*. New York : Palgrave Macmillan, 2008. Pp. 184–200.
193. Horning-Kossler W. A Critique of Ronald Inglehart's Theory of Cultural Shift. Dissertations, Theses, and Masters Projects. 1994. *William & Mary*. Paper 1539625904. <https://dx.doi.org/doi:10.21220/s2-rk8r-sa28> (дата звернення: 07.04.2025).
194. Inglehart R. Cultural change in advanced industrial Societies : postmaterialist values and their consequences. *International Review of Sociology Series*. 1988. Vol. 1. Pp. 77–99.
195. Inglehart R. Cultural Evolution People's Motivations are Changing, and Reshaping the World. Cambridge University Press, 2018. 273 p.
196. Inglehart R. Postmaterialist Values and the Shift from Survival to Self-Expression Values. *The Oxford Handbook of Political Behavior*. 2009. <https://dx.doi.org/doi:10.1093/oxfordhb/9780199270125.003.0012>.
197. Inglehart R., Oyserman D. Individualism, Autonomy and Self-expression : the Human Development Syndrome. 2004. URL: <https://surli.cc/tpgdso> (дата звернення: 07.04.2025).
198. Inverardi P. The Challenge of Human Dignity in the Era of Autonomous Systems. In: *Werthner, H., Prem, E., Lee, E.A., Ghezzi, C. (eds) Perspectives on Digital Humanism*. Springer, Cham, 2022. Pp. 25–29.
199. Kim S. The ambiguity of the freedom and purpose of play in modern German philosophy. *International Journal of Play*. 2024. Vol. 13(2). Pp. 143–156.
200. Kretov P. V., Kretova O. I. Anticorrelationism cluster and performative narrative. *Philosophy, Economics and Law Review*. 2021. Vol. 1, no. 2. Pp. 7–17.

201. Krijnen C. Kant's Conception of Cosmological Freedom and its Metaphysical Legacy. *Metaphysics of Freedom? Ed. C. H. Krijnen*. Brill, 2018. Pp. 173–187.
202. Kuznicki J. Book Review : Rationalism, Pluralism, and Freedom, by Jacob T. Levy. *Political Theory*. 2016. Vol. 45(4). Pp. 570–573.
203. Lecture Collection | Human Behavioral. *YouTube*. URL: <https://www.youtube.com/playlist?list=PL848F2368C90DDC3D> (дата звернення: 07.04.2025).
204. Libet B. Do We Have Free Will? The Oxford Handbook of Free Will. Oxford University Press, 2002. Pp. 551–564.
205. Lindberg E. The Closed World and the Infinite Universe : The Metaphysics of Freedom. *Resilience*. 2015. Dec. 13. URL: <https://surl.lu/upkdok> (дата звернення: 07.04.2025).
206. Masterson E. Kierkegaardian Freedom. 2023. URL: <https://surl.lu/mrwfus> (дата звернення: 07.04.2025).
207. McCrindle M., Wolfing E. The ABC of XYZ : Understanding the Global Generations. UNSW Press, 2009. 237 p.
208. McKenna M. Compatibilism. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/compatibilism/> (дата звернення: 07.04.2025).
209. McKenna M., Pereboom D. Free Will : A Contemporary Introduction. New York : Routledge, 2016. 344 p.
210. McPherson T. Supervenience in Ethics. *Stanford Encyclopedia of Philosophy Archive*. URL: <https://surl.li/qraury> (дата звернення: 07.04.2025).
211. Mele A. R. Effective Intentions : The Power of Conscious Will. Oxford University Press, 2010. 200 p.
212. Mele A. R. Free Will and Luck. Oxford University Press, 2006, 223 p.
213. Miles J. B. The Free Will Delusion. How we settled for the illusion of morality. Troubador Publishing Ltd, 2015. 312 p.
214. Murphy P. Postmodern Perspectives and Justice. *Thesis Eleven*. 1991. Vol. 30(1). Pp. 117–132.



215. Muzumdar Prathamesh, Sumanth Cheemalapati, Srikanth Reddy RamiReddy, Kuldeep Singh, George Kurian, Apoorva Muley. The Dead Internet Theory : A Survey on Artificial Interactions and the Future of Social Media. *Asian Journal of Research in Computer Science*. 2025. Vol. 18 (1). Pp. 67–73.
216. Nový M., Smith, M. L., Katrňák T. Inglehart's scarcity hypothesis revisited: Is postmaterialism a macro- or micro-level phenomenon around the world? *International Sociology*. 2017. Vol. 32(6). Pp. 683–706.
217. Peterson T. Tollefson K. A Scientific Discussion of Post-Materialism Values and Environmental Behavior. *Businesses*. 2024. 4(3). Vol. Pp. 347–370.
218. Plessner H. Levels of Organic Life and the Human: An Introduction to Philosophical Anthropology. New York : Fordham University Press, 2019. 448 p.
219. Reid L. A Metaphysics For Freedom by Helen Steward. *Philosophy Now*. 2014. URL: <https://surl.li/ottzst> (дата звернення: 07.04.2025).
220. Ritter J. (Hg.) Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 2. Basel-Stuttgart. 1972. 584 p.
221. Safonik L. M. Freedom of Will in Metaphysical and Modern Discourse. *Zhytomyr Ivan Franko State University Journal. Philosophical Sciences*. 2021. Vol. 2 (90). Pp. 87–93.
222. Sapolsky R. M. Determined : A Science of Life Without Free Will. Penguin Press, 2023. 528 p.
223. Sartorio C. Causation and Free Will. Oxford : Oxford University Press, 2016. 188 p.
224. Sartre J.-P. Literary and Philosophical Essays. *J.-P. Sartre Literary and philosophical essays*. New York : Collier book, 1962. Pp. 181–197.
225. Schmidt A. Freedom in Political Philosophy. *Oxford Research Encyclopedia of Politics*. URL: <https://surl.li/xoxmeh> (дата звернення: 07.04.2025).
226. Schopenhauer A. Über die Freiheit des menschlichen Willens. Über die Grundlage der Moral. Die beiden Grundprobleme der Ethik : Behandelt in zwei

- akademische Preisschriften. Kleinere Schriften II. Zurich : Diogenes, 2007. 336 p.
227. Searle J. R. Freedom and Neurobiology. Reflections on Free Will, Language, and Political Power. Columbia University Press, 2008. 128 p.
228. Singha Y. M., Das P., Deb Roy S., Ronghang D., Ngangom K., Iawphniaw J. P. N. Discourse on individual rights and democracy : Philosophical foundation and contemporary challenges. *World Journal of Advanced Research and Reviews*. 2024. Vol. 22(03). Pp. 1769–1776.
229. Sontag F. Being and Freedom : The Metaphysics of Freedom. *Process Studies*. 1978. Vol. 8, No 3. Pp. 180–185.
230. Spivak L. An Application of Kierkegaard's Philosophy of Freedom to Psychotherapy and Philosophical Counseling. *International Journal of Philosophical Practice*. 2004. Vol. 2 (1). Pp. 82–105.
231. Stern R. There is no escaping metaphysics. You're doing metaphysics, even if you don't notice. *IAI News*. 2022. Sept. 9. URL: <https://surli.cc/lltzmd> (дата звернення: 07.04.2025).
232. Steward H. A Metaphysics for Freedom. Oxford University Press, 2012. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199552054.001.0001>.
233. Steward H. C. Precis of a metaphysics for freedom. *Res Philosophica*. 2014. Vol. 91 (3). Pp. 513–518.
234. Stockdale B. Agency incompatibilism, luck, and intelligibility. *Inquiry*. 2024. Pp. 1–24. <https://doi.org/10.1080/0020174X.2024.2423355>.
235. Strauss W., Howe N. Generations The History Of America's Future. Harper, 1991. 538 p.
236. Thiselton A. C. Hermeneutics : An Introduction. Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2009. 423 p.
237. Tiffany K. Maybe You Missed It, but the Internet 'Died' Five Years Ago. *The Atlantic*. 2021. Aug. 31. URL: <https://surl.li/uallukl> (дата звернення: 07.04.2025).



238. Vezas T. Information Management : Knowledge, Emancipation, and Metaphysics in the 21st Century. *Philosophy Study*. 2024. Vol. 14, No. 3. Pp. 106–122.
239. Vihvelin Kadri. Causes, Laws, & Free Will. New York : Oxford University Press, 2013. 296 p.
240. Welzel C. Inglehart R. Liberalism, Postmaterialism, and the Growth of Freedom. *International Review of Sociology*. 2005. Vol. 15(1). Pp. 81–108.
241. Yasna I. Forms of Contemporary Public Philosophical Discourse. Part 1. Literature, Media, Dialogue, Education. *Грані*. 2021. Т. 24, № 11. С. 94–105.
242. Zuboff S. A Digital Declaration. *Frankfurter Allgemeine*. 2014. Sept. 15. URL: <https://surl.li/ycmdoc> (дата звернення: 07.04.2025).
243. Zuboff S. The Age of Surveillance Capitalism : The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power – Zuboff, Shoshana. New York : Public Affairs, 2019. 717 p.