

Висновки

Відтворення логіки формування соціальності в дзеркалі філософської традиції виявило поступове ускладнення цієї парадигми відповідно до вимог часу та духовних цінностей відповідних епох. Тлумачення соціальності є багаторівневим, із врахуванням зв'язку між системою суспільства, життям людей, їх взаємодії, самореалізації, системи цінностей і віри. Зміни в методології соціально-філософського пізнання щодо соціальності у XX столітті пройшли шляхом редуцціоністських процедур, холізму та системності, створення схем соціальної й комунікативної дії, діалогічних уявлень, схем людської самореалізації, її опосередкування, що забезпечують соціальне відтворення. На наш погляд, плідним і перспективним для системного дослідження соціальності є підхід, який розрізняє метафізичну, класичну, некласичну та посткласичну стадії її структурування, що прояснює закономірності її становлення в контексті соціальної динаміки.

Список літератури

1. Арон Р. Етапи розвитку соціологічної думки / Пер. з фр. Г. Філіпчука. – К.: Юніверс, 2004. – 688 с.
2. Бенуа А. Contra Liberalism / режим доступу: <http://www.sorokinfond.ru/index.php?id=875>.
3. Василенко Ю.В. «Полисубъектность» в категориях философии и политики // Толерантность и полисубъектная социальность. Материалы конференции. – Екатеринбург: Изд-во Уральского университета, 2001.- 211 с. / режим доступа: <http://www.novsu.ru/npe/files/um/1412/bg/shell/arh/stat/staty/Tolерантность%20и%20полисубъектная%20социальность.%20Материалы%20конференции.htm>
4. Гегель Г.В. Лекции по философии истории / Пер. Ю.В.Перов, К.А.Сергеев. – СПб.: Наука, 2000. – 479 с.
5. Гусева И.И. Стратегии исследования в социально-гуманитарных науках: философско-эпистемологический анализ: дисс.... доктора философских наук: 09.00.01. – Саратов, 2008. – 334 с.

6. Иоанн (Зизиулас), митр. Личность и бытие / Перевод с английского С. Чурсанова // Богословский сборник. – М.: Изд-во Православного Свято-Тихоновского Богословского Института, 2002. – Вып. X. – С. 22-50 / режим доступа: <http://pstgu.ru/download/1172753152.ziziulas.pdf>

7. Липовецки Ж. Эра пустоты: эссе о современном индивидуализме / Пер. з фр. В.В.Кузнецова – СПб.: Владимир Даль, 2001. – 336 с.

8. Логинов А.В. Толерантность, полисубъектность и социальная метафизика: постановка проблемы // Толерантность и полисубъектная социальность. Материалы конференции. – Екатеринбург: Изд-во Уральского университета, 2001. – 211 с./ режим доступа: <http://www.novsu.ru/npe/files/um/1412/bg/shell/arh/stat/staty/Tolерантность%20полисубъектная%20социальность.%20Материалы%20конференции.htm>

9. Лях В. В. Свобода самореализации в контексте информационно-коммуникативных процессов // Мультиверсум: философский альманах / Гол. ред. В. В. Лях. – Вып. 73. – 2008.- № 73. – С. 3-26.

10. Мамардашвили М. Вильнюсские лекции по социальной философии: (Опыт физической метафизики). – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2012. – 320 с.

11. Мантуров О. С. Альтернативные модели структурирования социальности / О. С. Мантуров // Известия Уральского государственного университета. Сер. 3, Общественные науки. – 2011. – № 2 (91). – С. 11-27.

12. Платон. Законы. / режим доступа: http://www.lib.ru/ROEEAST/PLATO/zakony.txt_with-big-pictures.html.

13. Преподобный Дорофей, авва Палестинский Душеполезные поучения и послания с присовокуплением вопросов его и ответов на оные Варсонофия Великого и Иоанна Пророка. – Минск: Изд-во «Белорусский Дом печати», 2006. – 208 с.

14. Рассел Б. История западной философии. В 3 кн.: 3-е изд., испр. / Подгот. текста В. В. Целищева. – Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 2001. – 992 с. / режим доступа: http://krotov.info/library/17_r/as/rass_00.html

15. Роменец В.А. Історія психології: XVII століття. Епоха Просвітництва: Навч. посібник. – К.: Либідь, 2006. – 1000 с.

16. Тейяр де Шарден П. Феномен человека / П. Тейяр де Шарден. – М.: Наука, 1987. – 240с.

М.В. Лукашенко

ТОЛКОВАНИЕ СОЦИАЛЬНОСТИ В ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ

Рассмотрены специфика и стадийность становления социальности в зеркале философских учений. Обосновывается логика формирования основных парадигм социальности в контексте культурно-исторических и духовных предпосылок разных эпох. Рассматривается системный подход к формированию социальности через смену метафизической, классической, неклассической и постклассической стадии ее структурирования.

Ключевые слова: социальность, личность, социальное, индивидуальное, макроредукционизм, микроредукционизм.

M. Lukashenko

INTERPRETATION OF SOCIALITY IN PHILOSOPHICAL TRADITION

The specificity and phase development of sociality as mirrored in philosophical studies have been examined in the article. Basic paradigms of sociality and their logical grounds of formation in context of their cultural, historical and spiritual preconditions of different epochs are substantiated. A systemic approach to the formation of sociality through the change of metaphysical, classical, non-classical and postclassical stages of its structuring is considered.

Keywords: sociality, personality, social, individual, makroreductionism, mikroreductionism.

УДК 316.64:17.024.1(045)

С.С. Орден

РЕЦЕПЦІЯ СУСПІЛЬНОЇ ПРАВОСВІДОМОСТІ У СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИХ ТЕОРІЯХ НОВОГО ЧАСУ

Гуманітарний інститут Національного авіаційного університету

Анотація. У статті здійснюється соціально-філософська реконструкція рецепції суспільної правосвідомості в епоху Нового часу.

Ключові слова: раціоналізм; емпіризм; сенсуалізм; секуляризація свідомості; пантеїзм; детермінізм; права і свободи; суспільна правосвідомість; громадянське суспільство.

Вступ

Філософія класичного періоду зробила вагомий внесок в історію людської цивілізації. Філософські ідеї тієї доби вплинули на формування сучасних

поглядів щодо прав людини, свободи і рівності індивідів перед законом, правової держави тощо. Але ці ідеї, що отримали свого найвищого розвитку в період модерну, мали своїм витоком більш ранній період

од премодерну, яким стала епоха Нового часу. Саме в цю епоху маятник мислі хитнувся від догмату віри до свободи думки, обмеженою тільки законами власного утворення. Це змінило свідомість людини, її світогляд. Думка епохи Нового часу починає формуватися на принципах реалізму, за допомогою правил, що обґрунтовують теоретичні вишукування, які становлять науковий метод. Когнітивною моделлю того періоду стають наукові знання, які складаються з теорій, що встановлюють факти, та з фактів, що корелюють теорії, на принципах взаємопроникнення і взаємовпливу.

Зміни світоглядних установок Нового часу відбувалися на тлі змін суспільного ладу та державного устрою в низці європейських країн. Буржуазні та наукові революції, зародження капіталістичних відносин задали напрям та зумовили розвиток інтелектуального і духовного потенціалу західноєвропейського суспільства. Універсалізація імперативних, ціннісних, в тому числі, моральних норм епохи Нового часу розглядається як відповідь на зміну в соціальній структурі та свідомості суспільства, яка привела до формування людини нового, раціонального типу, свободного від забобонів та теологічних упереджень. Філософсько-правові вчення того періоду стали першим поштовхом зміни як суспільної свідомості так і соціального устрою західноєвропейської спільноти.

У той же час необхідно відмітити, що суспільно-історичний прогрес людства характеризується нерівномірністю та нелінійністю свого розвитку. Наприклад, західна цивілізація значно раніше прийшла до необхідності розробки теоретико-методологічної бази ліберально-правового регулятора суспільних відносин та інституціалізації цих напрацювань на відповідному політичному рівні. Інші народи спромоглися по західному зразку вибудувати у кращому випадку умовні демократії в умовно-правових державах, у гіршому – побудувати тиранії. Подібна схильність традиційних суспільств до відтворення форм і водночас – нехтування ними змісту у ході побудови правової держави актуалізує питання дослідження процесів становлення ідейно-світоглядних правових установок в епоху Нового часу.

Постановка завдання

Метою даної статті є здійснення соціально-філософської реконструкції рецепції суспільної правосвідомості в епоху Нового часу.

Основна частина

Кожен етап суспільно-історичного розвитку на підставі тогочасних панівних світоглядних установок мав свої уявлення про свідомість. Ці уявлення зазнавали істотних змін протягом усього історичного життя людства, адже соціально-філософські концепції різних історичних періодів формували своє розуміння свідомості. Відповідно, це розуміння накладало відбиток на своєрідне бачення образу світу, політики, моральності та права.

В добу Просвітництва глибока секуляризація суспільної свідомості привела до формування філософії суб'єктивізму, що в крайніх випадках сенсуалізму прийняло форму соліпсизму. В умовах відходу від геоцентризму думка інтерпретувалася як відпо-

відний стан суб'єкта, в якому вона сама себе породжувала і сама себе детермінувала. Вважалося, що розумові акти автономні та самодостатні на стільки, на скільки автономною і самодостатньою є сама людина. А розумові акти, наші ідеї, відчуття є лише станом душі, відповідними знаками для зовнішньої дійсності, які не ототожнюються зі змістом свідомості. Звідси – нове ідеалістичне бачення свідомості Нового часу як попереднє вмістилище ідей та образів про речі і навколишній світ.

Суб'єктивний ідеалізм раньо-класичної філософії переніс акцент зі сприйняття, тобто визнання впливу зовнішнього світу у формуванні свідомості людини, на її внутрішній світ. Цей перехід від зовнішнього фактора – акту сприйняття, до людській свідомості – став характерною ознакою епохи Просвітництва. Антропоцентризм того періоду по-новому осмислив поняття свідомості, зводячи його до мислення та когнітивних актів, адже коли свідомість оперує образами і представленнями, вона сама визначає і творить реальність. При цьому єдиною і безсумнівною реальністю визнається «тільки мислячий суб'єкт, а все інше оголошується існуючим лише в свідомості індивіда» [1, с.625].

В епоху Просвітництва реальність пов'язувалася з почуттями та усвідомленням, адже ми можемо судити тільки про ті явища і речі, які знаходяться у межах нашого мислення або відчуттів. Але, якщо філософи того часу були здебільшого єдині в думці стосовно зовнішнього впливу, який визначає будьяке знання, то їх погляди стосовно першооснов пізнання, а отже, і формування свідомості, різнилися залежно від приналежності до тієї чи іншої філософської школи.

Основними історично сформованими гносеологічними течіями того часу стали експліцитно антиномічні але водночас імпліцитно взаємообумовлені філософсько-світоглядні напрями – раціоналізм та емпіризм. Парадигма класичного раціоналізму розроблялась у 17-18 століттях західноєвропейськими вченими епохи Просвітництва: Р. Декартом, Б. Спінозою, Г. Лейбніцем. Згідно з раціоналістичною концепцією, справжніми підставами буття, пізнання і поведінки людей є принципи розуму. Характерними ознаками раціоналізму були: використання дедуктивної методології, за допомогою якої відбувалося розгортання системи знань із безперечних і очевидних фактів; «ототожнення логічних та причинно-наслідкових відносин, що означало... – тотожність структур буття і мислення»[2]; механіцизм та використання математики як універсального методу наукового пізнання; гносеологічний оптимізм, науковий детермінізм та віра у безмежність розуму.

Раціоналісти вважали, що людина лише за допомогою свого розуму здатна вивести умоглядні першопричини буття, а отже, ними допускалося існування природних першооснов, так званих вроджених ідей, за допомогою яких людина логічним шляхом може дійти до істинного і цілісного знання. Відповідно, основним гносеологічним принципом класичного раціоналізму стало досягнення абсолютної та незмінної істини, універсальної і всезагальної для людського розуму. Вважаючи відчуття дже-

релом всякого розуміння, раціоналісти для підтвердження істинності знань здійснили раціональну обробку мисленням чуттєвих даних. У їх поглядах свідомість постає як замкнута у собі суб'єктивність, особлива субстанціональність, що дозволило виявити структуру суб'єктивної реальності та в подальшому привело філософію класицизму до світу ідеальних феноменів.

Раціоналізм зведений до суб'єктивного ідеалізму, розглядає поняття субстанції як активної першооснови буття, яка інтерпретується ним з індивідуалістичних позицій. Згідно з цими позиціями, єдиним достовірно існуючим у цьому світі є те, що міститься в наших відчуттях та свідомості, адже ми не можемо достовірно стверджувати, що поза межами нашої свідомості щось існує. Тобто суб'єктивний ідеалізм ототожнює буття із суб'єктивним сприйманням, з чого робиться висновок, що «достовірно існують лише різноманітні ідеї нашого внутрішнього світу»[3, с.451]. Детерміністичні уявлення раціоналістів про світ як про нескінченний ланцюг причинно-наслідкових зв'язків, якими пронизане все буття, привели тогочасну філософію до ідей природного порядку та права, очищену від схоластичних догм Середньовіччя. Природничо-наукові концепції доби Просвітництва виводилися вже не з божественної першопричини, а уможлядно, логічним шляхом.

Водночас слід зазначити, що філософська думка Нового часу звільнялася від теологічного забарвлення поступово, формуючись спочатку в формі деїстичних, а з часом – пантеїстичних уявлень. Однак навіть у філософських вченнях раннього періоду Просвітництва, присвячених доказам існування Бога, сама постановка питання відносно його буття свідчить про приход раціонального в досі закриту сферу духовного.

Так, Р. Декарт виводив поняття істинності матеріального світу з реальності існування Бога. Основними же критеріями істинності і реальності для нього були чіткість та ясність розуміння людиною сутності речей і явищ навколишнього світу, в тому числі й божественної сутності. За його вченням істинними є чисті абстрактні поняття, які виводилися логічним способом з інтуїтивно-вроджених, прямих і достовірних знань про Бога та реальність світу. Виходить, хоча сам Декарт на це прямо не вказував, що «сама віра в існування Бога залежить від того, чи володіє людський розум таким критерієм»[4, с.187].

Проголошуючи розум єдиним джерелом істинного знання, а чіткість і виразність розуміння – критерієм реальності, Декарт своїм вченням про самосвідомість як достовірну основу знань змінив об'єктивно-духовне але незбагненне розумом існування Бога на його суб'єктивно-ідеалістичне і водночас раціонально-доведене сприйняття. Його реальність хоча і виводиться з божественної сутності, але (і це стало поворотним пунктом у філософії) він переніс божественне зі світу почуттів у сферу раціонального, відмовляючи у такий спосіб відчуттям в істинності, а Богу в існуванні.

Сприйняття людиною свого існування відбувається у результаті інтуїтивного акту, оскільки воно осмислюється, отже, стверджує Декарт, природа

людського існування це – «*res cogitans*», мисляча реальність, рефлексивний акт усвідомлення себе самого в будь-якому зі своїх досвідів, одухотворена субстанція, що приводить думку в дію. Як наше існування не викликає сумнівів та приймається нами лише на підставі ясності самосвідомості, так й будь-яка інша істина буде прийнята за умови проявлення цих ознак. Для досягнення цього в ході пізнання необхідно лише слідувати шляхом аналізу і синтезу, а також контролювати отримані результати і тоді логічна конструкція буде поза сумнівом. Отже, лабораторією стає сам мислячий суб'єкт, а випробувальним стендом – його розум, свідомість. Дослідник повинен лише прагнути до чіткості та виразності розуміння, яке після досягнення самоочевидних принципів більше не потребуватиме інших підтверджень.

Важливим здобутком раціоналізму Декарта стала легітимація абстрактних понять в системі пізнання реальності, завдяки чому відбулася, як він вважав: «радикальна гуманізація знання, прилученого до першоджерела. У всіх областях знання людина повинна йти шляхом дедукції від ясних, виразних і самоочевидних принципів. Там, де ці принципи недоступні, необхідно припустити їх – в ім'я порядку як в розумі, так і реальності, – віруючи в раціональність реального, іноді *приховану* за другорядними елементами або суб'єктивними нашаруваннями, некритично спроектованими, крім нас»[5, с.199]. Так відбулося зміщення вісі пізнання з проблематики буття в лоно мислення, що антропологізувало науку та індивідуалізувало свідомість.

Не менш важливою була думка Р. Декарта про волю як про рушійну силу, що приводить людину до певної мети, і про її розум як визначальний напрямок. Ці дві складові утворюють єдність у вигляді свободи, що при цьому не виключає ані необхідності, ані обумовленості дій. Він пояснює це так: «щоб бути вільним мені не потрібно бути байдужим при виборі однієї з двох протилежностей. Швидше справедливим є зворотне: чим більше я схильюся до однієї – чи тому, що ясно розумію, що в ній міститься добро чи істина, або тому, що Бог так розташував так зміст моїх думок, – тим вільніше я її обираю»[4, с.194]. Картезіанський універсум детермінував порядок і свободу, адже чіткість та ясність гарантуючи впорядкованість, у той же час є умовою пояснення свободи. Визначаючись ми не підкорюємося чомусь зовнішньому, а самі упорядковуємо свої думки, тому «тільки під вантажем істини людина відчуває себе вільною»[5, с.215]. Це твердження стає своєрідним катехізисом свободи західного суспільства, підґрунтям, з якого виростає філософське поняття свободи, поняття нескінченно розкриті в чітко визначених межах його змісту, поняття – як логістичний конструкт, який починає протиставлятися «діонісійської» волі традиційного суспільства.

На перший погляд Р. Декарт не дійшов в своїй філософії до аспектів права або державницьких вчень. Водночас його раціоналістична філософія стала колискою як природно-правових концепцій, в основі яких лежали уявлення про апріорні або вроджені ідеї, так і подальшої ідеалістичній рецепції

поняття свободи. Більше того, своєю філософією Р. Декарт сформулював основні принципи наукового метода, укріпивши панування розуму над тираниєю почуттів, а головне порушив питання про достовірність і істинність знання й реальність мислення і буття.

Перший хто продовжив раціоналістичну концепцію і зокрема ідею свободи Р. Декарта в філософії був Б. Спіноза. Відкинувши дуалізм Р. Декарта, Б. Спіноза проголосив Бога розумною сутністю світу. Природні закони він вважав рішеннями Бога, які були розкриті людським розумом, називаючи їх «силою і могутністю дії» самої природи. Звідси походить його раціоналістично-пантеїстичне бачення природного права. Розглядаючи людину частиною природи, Б. Спіноза вважав, що на неї також поширюються всі природні закономірності. Під правом природи він розумів божественний закон – закономірності і правила, згідно яких все здійснюється, тобто саму міць природи. Тому божественне право природи, і відповідно людини як частини природи, простягається настільки далеко, наскільки простягається їх міць.

У його пантеїстичній концепції закон поділяється на закон, що впливає із самої природи, тобто природний закон та закон, залежний від людського припису, званий правом. Основна мета людського закону, тобто права, – служити для охорони життя держави. Божественний (природний) закон «має за мету тільки найвище благо, тобто справжнє пізнання Бога і любов до нього»[6, с.50]. Отже, чим більше ми пізнаємо природу, тим більшого і досконалого знання про Бога ми набуваємо.

Абсолютне пізнання природного закону, на думку Б. Спінози, приведе до зникнення права, тобто людського припису, але в реальному житті це неможливо, адже люди пізнають божественний закон в межах власного розуму та волі. Отже, необхідність держави і права зумовлюється природним протиріччям між людськими прагненнями та розумом. Люди встановлюють для себе й інших правовий закон, щоб безпечніше та зручніше жити, а також діяти в один і той же відомий та певний спосіб. Таким було його своєрідне бачення ідеї суспільного договору.

Пантеїстична філософія Б. Спінози має глибокі ідеї, що реалізувалися у вигляді низки державних та громадянсько-правових принципів. Так, він визначає справедливість, як тверду і постійну волю визнавати за кожною людиною її право. Його божественно-правова концепція сформувала основні елементи природного права. І нарешті, у нього ми знаходимо рецепцію правосвідомості: «...хто віддає всякому належне внаслідок того, що знає справжню основу законів і їх необхідність, той діє з твердістю духу, за власним, а не чужим рішенням, і тому заслугою називається справедливим»[6, с.51]. Отже, свободний, й відповідно, справедливий вибір полягає не в сліпий волі і свавіллі, здатній обирати все що завгодно, а в тому, що керуючись розумом, потрібно обирати найкраще.

Подальшого розвитку морально-етична концепція раціоналізму набула в універсалістської філософії Г. Лейбніца. Він своїм вченням про моральний розвиток

волі представив істину сутність свободи як визначену розумними доводами волю, підготувавши тим самим революцію індетермінізму, здійснену згодом І. Кантом в цієї сфері. Свобода Г. Лейбніца – це детермінована нашою схильністю воля, яка ґрунтується на власних природних властивостях, даних як певна індивідуальність. І якщо ми вважаємо, що наші схильності залежать тільки від власного свавілля, то це нагадує «магнітну стрілку, яка уявила, що вона прямує на північ за власним бажанням і не залежить від інших причин, так як вона не бачить маленьких, непомітних рухів магнітної матерії»[7, с.514], які зсередини скеровують нашу активну діяльність.

В цьому свобода Г. Лейбніца, що детермінована власною природною схильністю, відрізняється від свободи Б. Спінози, яка детермінована зовнішньою причиною. Виходить, що моральний закон, якій пред'являє однакові вимоги для усіх, виростає з природного закону – моральної волі, залежної від властивостей кожній окремій індивідуальності, що робить його нездійсненим. Г. Лейбніц вирішує цю проблему через введення поняття «родових інстинктів», які мають в його філософії таке ж значення в практичному відношенні, що і вроджені ідеї, або аксіоми – у теоретичному.

Як усі наші судження знаходяться під впливом аксіом, так і моральні рішення волі скеровуються принципами волі – максимами – родовими елементарними душевними вабленнями. Ці максими виникають в процесі пізнання інстинктів і як принципи становлять сутність судження нашого розуму. Отже, рушієм волі є інстинкти, а принципів волі – їх усвідомлення. Моральні принципи вроджені нам як інстинкти, а не як вроджені ідеї або максими. Так як кожен інстинкт необхідно пов'язаний з уявленням то робиться висновок – максими властиві нам як природні, а не свідомі уявлення. Чим більш ми детерміновані принципами волі к добру, тим досконаліше та вільніше ми стаємо, отже, стверджує Г. Лейбніц «бути спонукаємим до добра розумом є вища ступінь свободи»[7, с.525]. Так вирішується проблема морального закону у світлі індивідуалізації свідомості.

Вагомий внесок в розвиток політико-правових вчень зробила Британська школа сенсуалістичної філософії періоду Нового часу. Історично так склалося, що емпіризм виник в англійській науковій думці того періоду на тлі бурхливого розвитку капіталістичного способу виробництва та економічного зростання, що вивів науку на новий рівень.

У тогочасної Британії в науці починають бачити прикладне значення, а сама вона стає продуктивною силою, що задовольняє запитам на дослідне знання, як головний засіб продукування нових практичних істин. Ці фактори зумовили специфічні риси Британської філософії Нового часу, як то: відхід від ідеалізму, емпіристичну і матеріалістичну направленість, реалістичний практицизм і перфекціонізм в основі поглядів на суспільний устрій та соціально-політичну реорганізацію. Її представники: Т. Гоббс, Фр. Бекон, Дж. Локк, Д. Юм будучи прихильниками емпіризму стверджували, що витокami знань є досвід та спостереження. Їх етика, як і уся етика побудована на емпіризмі, була в своїй основі утилітар-

стською і евдемоністичною. В основі їх вчень була ідея, що людина детермінована у своєму бажанні зовнішніми факторами та, зокрема, самою природою людського сприйняття.

Фр. Бекон – засновник емпіризму, своєю критикою ідеалізму задає напрям усій емпіристичній філософії. Він розрізняє «антиципації природи» та її «інтерпретації». Усі метафізичні вишукування, які не виводяться експериментально та не мають здатності до перевірки Фр. Бекон вважає предвстановленими та відносить до абстрактно-спекулятивної філософії, називаючи їх «антиципаціями природи». Істинні знання виводяться зі світу природи в інший спосіб – через експеримент і індукцію (він називає це – шлях бджоли). Спостерігаючи за навколишнім світом та розкриваючи явища природи за допомогою індукції ми «інтерпретуємо» природу і в такий спосіб отримуємо справжні знання, які підтверджуються емпірично та співвідносяться з реальністю.

Важливим в філософії Фр. Бекона є те, що спочатку наукові, а потім і повсякденні знання виводяться з-під диктату догматизму. Відбулося своєрідне «розчаклування» свідомості. Наше розуміння тих чи інших явищ є істинним, оскільки пройшло емпіричну перевірку, але разом з тим воно відкрите до перегляду у разі появи нових деталей уточнюючих його зміст.

Немаловажну роль в емпіризмі також грала корисність та практична зорієнтованість знання. Фр. Бекон зробив доктринально практичну ефективність знань як підтвердження їх істинності, «а їх істинність – як запоруку подальшого успішного їх практичного застосування... В пошуки користі ми повинні спочатку набути істину, після чого так або інакше зможемо прийти до користі»[8, с.24]. Він закликав відкривати скриту структуру природи – сутність природного явища, через розкриття її форм. Збагнути форму різних речей, які керують та продукують явища – означає зрозуміти структуру явища, а також закони його протікання. «Хто знає форму, виявляє єдність природи навіть у самих несхожих матеріях... Тому за розкриттям форми слідує істина спостереження і свобода дії»[5, с.177]. Таким чином, емпіризм Фр. Бекона представляє собою не просто філософську течію, але готовий методологічний апарат по дослідженню явищ об'єктивного світу та продукуванню практично зорієнтованих знань.

Послідовником емпіристичної методології Фр. Бекона став Т. Гоббс. Його механістичний антропологізм розглядав людину як суспільну істоту, суто виходячи з її власної діяльності. Механістичну антропологію він тлумачив як остаточний поворот до об'єктивного розуміння людської поведінки, адже з неї можна вивести першопричини, що її спонукали. Аналізуючи людську діяльність та її приховану мету і цілі Т. Гоббс стверджує егоїстичного індивіда, завжди орієнтованого на владу і користь. Його висновок полягає в тому, що норми моралі, поряд із політикою та релігією, є результатом угоди між людьми. Отже, Т. Гоббс будує свою природно-правову концепцію, яка на відміну від раціоналістичної теорії природного права виводиться не з вічних або вроджених ідей, а із самої

природи людини, з її поведінки детермінованої бажанням, природним оточенням і соціальним середовищем. Це приводить його до думки, що закони людської поведінки є настільки ж суворими і необхідними, як ті природні сили, які змушують камінь падати на землю.

Утилітаристсько-механістична філософія Т. Гоббса не залишає місця свободі. Свободи немає, бо рух різних видів, а також механічні зв'язки, що впливають з нього є строго детерміновані. Благо і зло відносні, тому в межах матеріалізму немає місця для свободи та об'єктивного блага, а отже моральних цінностей. Те, що об'єднує різновекторні сили в суспільстві – це егоїзм та конвенціоналізм, які урівноважують систему соціальних відносин. Таким чином, держава – як соціальний інститут – це штучне утворення, яке тримається на страху та покорі.

Демонструючи глибоке проникнення в соціальну психологію людини класового суспільства, філософ виділяє страх існування як основу безумовного прагнення до влади і панування. Всебічна ненависть і страх один перед одним вимагають і призводять до деякої рівноваги – договору, який об'єднує воєдино тих, хто тягне кожен у свій бік індивідів.

Головною санкцією суспільного договору Т. Гоббса виступає неухильне підкорення владі і закону. Розділяючи закон на громадянський та природний, Т. Гоббс зазначає, що «громадянський і природний закони не різні види, а різні частини закону, з яких одна (писана частина) називається громадянським, інша (неписана) – природним»[9, с.207]. При цьому, під природним законом він розуміє невимовлений припис, або знайдене розумом загальне правило, згідно з яким людині забороняється робити те, що їй може фізично нашкодити або позбавляє його засобів до її збереження, а також нехтувати тим, що він вважає найкращим засобом для збереження життя. Водночас з тим, кожен підданий держави зобов'язаний громадянським договором коритися громадянському закону, тому така покора є також й частиною природного закону.

Тим не менш, Т. Гоббс розумів, що самих законів не достатньо для побудови суспільства, потрібна ще влада, яка змушує дотримуватися закону, адже договори без сили, зобов'язуючої їх дотримуватися, не годяться для досягнення встановленої мети. Саме тому потрібно, щоб усі люди обрали єдину людину чи асамблею аби, з одного боку, – віддати їй повноту влади, а з іншого – щоб вона представляла їх інтереси. Очевидно, що це форма суспільного договору, укладеного не між громадою та владою, а самими підданими між собою. Про делегування владі повноважень громади поки ще не йдеться, однак можна сказати, що конвенціоналізм Т. Гоббса започатковує концепцію громадянського суспільства.

В підсумку можна сказати, що основою з якої Т. Гоббс виводить свою теорію громадянського суспільства, є натуралістично витлумачений індивід, а соціальні відносини – це договір, який є неминучий з точки зору живого, спонуканого потребами суб'єкта. Тому, на думку філософа, вся суспільна система складається з двох складових: егоїстичних індивідів, що розглядаються в якості соціальних елементів і їх

відносин.

Продовжуючи емпіристичну традицію Т. Гоббса, Дж. Локк у своїй філософсько-правовій теорії вперше описав той громадянсько-правовий ідеал, який був об'єктивно затребуваний епохою. Фактично раціоналізувавши емпіризм, Дж. Локк своїм вченням привніс в його механістичну філософію нового гуманістичного змісту. Його конструкція природного права – це вже не просто система теоретичних постулатів, а пряма декларація невідчужуваних прав і свобод, сукупність яких мислиться як основний закон по-новому перезаснованого розумного громадянського ладу.

У своїй роботі «Два трактати про правління» Дж. Локк доходить висновку, що громадянське суспільство потребує відповідної форми державного устрою, адже «абсолютна монархія, що деякі вважають єдиною формою правління у світі, насправді несумісна з громадянським суспільством і, отже, не може взагалі бути формою громадянського правління» [10, с.312]. Тому, у своїх подальших політичних роботах він розвиває теорію ліберального конституціоналізму.

В трактовці Дж. Локка рівність та свобода входять до природного стану і природного закону міжлюдських стосунків, що передбачається загальним соціальним змістом буржуазних відносин. Але за його поглядами, рівність не означає однаковість індивідів і не містить у собі запит на їх превентивне урівноваження за здібностями, або силами чи багатством. Мова йде лише про рівність можливостей і домагань, і це відразу свідчить про близькість його концепції відносинам, які зводяться до товарно-капіталістичного виробництва. Це так звана «юридична рівність», суть якої зводиться до того, що жоден з індивідів, наскільки б скупим ні було його природне надбання, або інтелектуальні, фізичні сили та вміння, не може бути вилученим із конкуренції, відірваним від свободного обміну благами і послугами. Або (що те ж саме): всі люди, незалежно від їх природної нерівності, раз і назавжди повинні бути визнані економічно самостійними суб'єктами, які перебувають у відношенні добровільного взаємовикористання.

Морально-політична доктрина Дж. Локка відкидає уроджені принципи і практичні закони. Так, свобода більше не розглядається Дж. Локком в сенсі свободи вибору, бо це привнесло б чужорідні емпіризму метафізичні міркування. Свобода полягає не у бажанні, а у спроможності індивіда до вільної діяльності або, за його бажанням, утримуватися від неї. Стосовно законів, то на думку Дж. Локка вони бувають трьох видів: «божественні», «цивільні» та «закони загальноприйнятої думки», або репутації. Якщо судити людські вчинки за критеріями законів першого виду, то вони є гріхами або обов'язками, стосовно критерію другого виду законів, то людські вчинки вважаються злочинними або безвинними, третій тип законів поділяє людські вчинки на чесноти або пороки. Утім сказане не означає, що природні закони у філософії Дж. Локка виконують тільки сугубо утилітаристську функцію, а саме – формують суспільну думку та репутацію конкретного суб'єкта. Від народження суспільства і держави на основі природного права, що збігається зі здоровим глуз-

дом, як це було у Т. Гоббса, в своїй теорії громадянського суспільства Дж. Локк іде далі – як що ніхто не повинен завдавати збитку життю, здоров'ю, свободі та майну інших людей, то відповідно «природними правами» є: право на життя, право на свободу, право на власність і право на захист цих прав. Так, емпіристична філософія Дж. Локка породила формулу, яка легітимізувала роль держави в системі громадянського суспільства. Відтоді громадянські права і функції держави стали нерозривно пов'язані.

Важливим також є те, що Дж. Локк встановлює межі державної влади у рамках прав самих громадян, для захисту яких вона і була створена. Тому він вважає, що громадяни зберігають за собою право повставати проти державної влади, якщо вона буде діяти проти початкових цілей, а саме – захисту прав і свобод. З цього часу, правителі стають відповідальні перед своїм народом.

Д. Юм довершує епістемологічну систему емпіризму привнес в неї психологізм і тим вичерпавши можливість її розвитку. У своїх роботах він вперше порушив питання о змісті правосвідомості, вказуючи на те, що ми скоріше «відчуваємо моральність», ніж судимо про неї. Звільнившись від онтологічного детермінізму Т. Гоббса та раціоналістичного впливу Дж. Локка, Д. Юм вистроює свою скептично-сенсуалістичну теорію. Методологічно залишаючись в рамках досвіду, він доводить перцептивну природу наших знань. Ставлячи під сумнів причинно-наслідковий зв'язок – основу умовиводу, Д. Юм говорить, що очікування відповідних дій скоріше наша звичка, яка сформована попереднім досвідом, аніж справжнє знання. Нашу впевненість щодо істинності знань живить не розум, а віра, в тому числі – у теоретичні знання. Цю впевненість ми не можемо вважати достовірною виходячи тільки з досвіду, адже у досвіді нам дано лише окремі враження. Тому, наше зв'язування причин та наслідків, коли ми припускаємо, що одні враження є суттю причини інших, є ніщо інше ніж уявлення, тобто – певний акт свідомості. Отже, наша впевненість заснована на уявленні або своєрідної «моральної очевидності», яка зумовлена, в свою чергу, специфічною здатністю людської уяви пов'язувати одні враження з іншими та проєціювати їх у їх незмінній цілісності у майбутнє.

З юмівського трактування емпіризму слідує, що логічно побудувати норми моралі неможливо, адже всі посилки їх дескриптивні, тобто співвідносяться з реальністю та впливають з досвіду, а висновки навпаки, -знаходяться у царині експресивних значень, що характеризує їх як прескриптивні. Відповідно, моральні імперативи (норми) невиведені зі знань про суще. Цей висновок знищує етику, перекреслює мораль та унеможливорює філософію як науку принаймні в рамках наукової парадигми того періоду.

Парадокс, якій отримав назву «Гільйотина Юма» був в полі уваги багатьох дослідників, а у ХХ столітті спричинив появу метаетики – напряду у аналітичній філософії, якій вивчає моральні судження. Сам автор пропонував його вирішити шляхом поєднання найпростіших евідемоністичних афектів з принципом корисності. Корисність, на його думку, не обмежується нашим зиском та виходить за межі наших

інтересів втілюючи суспільну користь, тому це щастя для усіх. Отже корисність – джерело морального почуття і оскільки вона сприяє щастю суспільства, вона рекомендується нашому безпосередньому схваленню і нашої доброї долі. Це моральне почуття, яке набуває форму конвенціональної практики, «що є не що інше, як загальне почуття суспільного інтересу. Воно-то і змушує всіх членів суспільства підкорятися відомим правилам. Це основа основ суспільного життя. Ідеї справедливості і несправедливості, а також власності, права і зобов'язання виникають після того, як здійснюється угода про утримання від посягання на чужі володіння і кожен усталює за собою свої володіння» [11, с.275]. Таким чином, Д. Юм у своєму психологічному аналізі простежує не тільки походження моральних, але і правових аспектів, вказуючи на те, що останні абсолютно незрозумілі без перших, тому ізольоване їх використання є грубою логічною помилкою.

Підсумовуючи можна сказати, що емпіризм та раціоналізм Нового часу послужили своєрідною ідеологічною основою лібералізму, що легітимізував економічні відносини, засновані на священній приватній власності та невідчужуваних природних правах людини. І хоча «для раннього модерну все ще є характерним субстанційний підхід до розуму... Однак вже у філософії Декарта, через звернення до рефлексивного розуму, намічений перехід до процедурної раціональності» [12, с.25]. Завдяки цьому, теорія рівності прав і свобод онтологізувалася в державно-правових концепціях, повставши в основі ключових принципів правової держави та суспільства рівних можливостей, а основною функцією держави стало гарантування прав на життя, свободу і власність. Раціоналістично витлумачені природні права людини, які формуються на принципах реалізму та за допомогою правил, що становлять науковий метод, стають тією основою, яка характеризує спільність нового індивідуалістичного суспільства. В цьому суспільстві змістовного значення набувають: свобода – у вигляді

єдності волі та розуму, детермінована необхідністю та обумовленістю дій; справедливість, як тверда і постійна воля визнавати за кожною людиною її право; природні права особистості, які індивіди визнають один за одним у природному стані. Всі ці принципи проектується в загальну сутність права, склавши її аксіологічну основу і виступивши системоутворюючою компонентою соціально-правового розвитку громадянського суспільства.

Список літератури

1. Философский энциклопедический словарь / Гл. редакция: Л. Ф. Ильичёв, П. Н. Федосеев, с. М. Ковалёв, В. Г. Панов – М.: Сов. Энциклопедия, 1983. – 840 с.
2. Рационализм / Новая философская энциклопедия / [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://iph.ras.ru/elib/2552.html>
3. Философия: Учебник для вузов / Под общ. ред. В. В. Миронова. – М.: Норма, 2005. – 928с.
4. Асмус В.Ф. Декарт / В.Ф. Асмус – М.: Государственное издательство политической литературы, 1956. – 373с.
5. Реале Дж. Западная философия от истоков до наших дней / Дж. Реале, Д. Антисери – Том 3. Новое время. – ТОО ТК «Петрополис», 1996. – 736с.
6. Спиноза Б. Теологично-політичний трактат / Б. Спиноза. – Пер. з лат. В. Литвинов; Вст. Слово В. Литвинова. – К.: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2005. – 237с.
7. Фишер К. Истрия новой философии: Готфрид Вильгельм Лейбниц: Его жизнь, сочинения и учение : [пер. с нем.] / К. Фишер. – М.: АСТ: Транзит-книга, 2005. – 734 с.
8. Нарский И.С. Западноевропейская философия XVII века / И.С. Нарский – Учеб. пособие. М., «Высш. школа», 1974. – 379с.
9. Гоббс Т. Сочинения в 2 т. Т. 2 / Сост., ред., авт. примеч. В. В. Соколов; Пер. с лат. и англ.– М.: Мысль, 1991.–731, [1] е., [1] л. ил.– (Филос. наследие)
10. Локк Дж. Сочинения: в 3 т./Пер. с англ. и лат. Т. 3/Ред. и сост., авт. примеч. А. Л. Субботин. – М.: Мысль, 1988.– 668[1] с: ил., 1 л. портр.– (Филос. наследие).
11. Абрамов М.А. Шотландская философия века Просвещения / М.А. Абрамов – М., 2000. – 353 с.
12. Лях В.В. Дискурси раціональності в постмодерній перспективі / В.В. Лях. // Вісник Національного авіаційного університету. Серія: Філософія. Культурологія: зб. наук. пр. – К.: Вид-во Нац. авіац. ун-ту «Нау-друк», 2010. – № 2(12). – 220с.

С. Орден

РЕЦЕПЦИЯ ОБЩЕСТВЕННОГО ПРАВОСОЗНАНИЯ В СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИХ ТЕОРИЯХ НОВОГО ВРЕМЕНИ

В статье осуществляется социально-философская реконструкция рецепции общественного правосознания в эпоху Нового времени.

Ключевые слова: рационализм; эмпиризм; сенсуализм; секуляризация сознания; пантеизм; детерминизм; права и свободы; общественное правосознание; гражданское общество.

S. Ordenov

RECEPTION OF SOCIAL LEGAL CONSCIENCE IN SOCIAL-PHILOSOPHICAL THEORIES OF THE MODERN AGE

The article represents social-philosophical reconstruction of legal conscience in the epoch of the Modern Ages.

Key words: rationalism; empiricism; sensualism; secularization of consciousness; pantheism; determinism; rights and freedoms; social legal conscience; civil society.