

УДК 123(430)«18»

ІДЕЯ СВОБОДИ У ФІЛОСОФІЇ Г. ГЕГЕЛЯ

Ірина Остапець

*Ужгородський національний університет,
факультет суспільних наук, кафедра філософії,
вул. Університетська 14, 88000, Ужгород, Україна
e-mail:ostapec@rambler.ru*

Розглянуто трактування свободи видатним німецьким філософом Г. Гегелем, що докорінно різниться від розуміння цього поняття його попередниками. Показано діалектичний зв'язок свободи і необхідності у теорії мислителя. Акцентовано на питаннях історичного розвитку свободи, свободи у рамках гегелівського вчення про державу та право, суб'єкт-об'єктивної реальності та ін. Охарактеризовано особливості розвитку свободи в різні історичні епохи: у суспільствах стародавнього Сходу, рабовласницькому, середньовічному суспільствах, у суспільствах доби Нового часу. Розкрито сутність гегелівського вчення про державу і право, вказано на причини виникнення держав та описано ідеальний тип державного устрою.

Ключові слова: свобода, необхідність, субстанція, причинність, метафізика, держава, право.

Як відомо, філософія становить джерело людської духовності у вигляді засад для продукування сенсожиттєвих питань, шукаючи, зокрема, «унікальне буття для людства» [4, с.16]. У цьому смислі актуальним видається дослідження розвитку історії поняття «свободи», в тому числі й видатним німецьким філософом Георгом Вільгельмом Гегелем (1770–1831).

Гегелівське розуміння свободи характерне визначенням, що з'явилося ще задовго до нього: свобода – це пізнання необхідності. Однак, на відміну від Б. Спінози й інших філософів, котрі обґрунтували таке поняття, Г. Гегель розглядав пізнання необхідності як історичний процес. На цьому питанні ми детальніше зосередимо увагу згодом, передусім з'ясувавши, чи насправді, за Г. Гегелем, свобода є пізнанням необхідності.

Метафізики зазвичай протиставляють свободу та необхідність як поняття, що взаємно виключаються. На думку одних, воля абсолютно свобідна, тобто нічим не зумовлена; з позиції інших – свобідної волі нема, існує лише абсолютна необхідність [3, с. 446]. За Гегелем, метафізика вважала природу «підвладну необхідності, а дух свобідним». Таке переконання засвідчує зв'язок, який спостерігається у сфері явищ, але воно помилково протиставляє природне духовному, необхідність свободі. Німецький учений стверджує: «Свобода, що не має жодної необхідності, й одна лише гола необхідність без свободи суть абстрактні та, відповідно, неістинні визначення. Свобода, – зауважує мислитель, – конкретна, одвічним способом визначена в собі й, отже водночас необхідна» [2, с.143]. Сенс цього висловлювання не зводиться до обстоювання відносності протилежності між свободою та необхідністю, духом і природою. Абсолютний ідеалізм принципово не визнає рівноправних, рівновеликих протилежностей духу і природи, свободи та необхідності. Існує лишень єдине абсолютне, дух, а свобода – його субстанція, сутність. Відтак свобода – це абсолютне, необхідність – відносне. У зв'язку з цим Г. Гегель наголошує: «...Всі властивості духу існують тільки завдяки свободі, ... всі вони є лише засобами для свободи» [1, с.17].

Отже, за концепцією філософа, свобода первинна, а необхідність вторинна. Згадувана теза про сліпу необхідність має на увазі необхідність, що не усвідомила своєї суті. З цього погляду, дух пізнає необхідність як власне діяння, а її зовнішнє існування – як своє відчужене буття.

У межах гегелівської філософії мислення – не тільки специфічно людська духовна визначеність, а й всезагальне, субстанція, що стала суб'єктом. Субстанція є мислення про мислення, тобто мислення – це те, що мислять (суб'єкт), і те, що становить предмет мислення (об'єкт). У цьому мисленні дух знаходиться у власній стихії, безвідносно до всього, що не є (безпосередньо) мислення, дух. Учений акцентував: «Субстанція духу – це свобода, тобто незалежність від іншого, відношення до себе самого. Дух є – саме-для-себе суще, що має саме себе своїм предметом, здійснене поняття. У цій наявній єдності поняття та об'єктивності полягає і його істина, і його свобода» [2, с.41]. Дух як «саме-для-себе суще» – ніщо інше, як чисте мислення. Однак ця спекулятивно-ідеалістична абстракція недостатня для пояснення природи, суспільства, людської сутності, оскільки ці фундаментальні реальності не можна інтерпретувати у вигляді мислення, а тим паче – мислення про мислення. Завдання в тому, щоби дедукувати із одвічної свободи, абсолютної сутності духу існування не свободних, а необхідних реальностей. Необхідність повинна виникнути зі свободи. Окрім того, метафізична система Г. Гегеля вимагає, аби необхідне у подальшому розгортанні перетворилось на свободу, тобто виявивши й ствердивши власну субстанційну сутність, якою і є свобода.

Оскільки тотожність буття та мислення – це двоїсте відношення, що передбачає наявність у мисленні його власної протилежності, то чисте мислення, за логікою вченого, переходить у своє інше, у те, яке безпосередньо не є вже мислення. «Дух є дух, – констатує філософ, – лише тоді, коли опосередкований природою» [2, с. 373]. Це означає, що нема духу без природи і природи без духу. Відповідно до теорії Г.Гегеля одвічна «абсолютна ідея», розгорнувши всі свої логічні визначення, породжує природу. Остання є буттям «абсолютної ідеї» або ж її зовнішнє, відчужене, несвобідне існування. «Абсолютна ідея» постає зі самої себе – вільно «відпустивши себе у вигляді природи» [2, с.424]. Йдеться не про сам процес, який здійснився у часі, а про певну позачасову послідовність, у межах котрої передумання свободи необхідності – це логічний, а не історичний процес. Хоча логіка у Г. Гегеля становить, як відомо, основну онтологічну структуру абсолютного.

Не будемо детально розглядати таку гегелівську конструкцію, але зазначимо, що в цьому, безсумнівно, штучному, переході головне полягає у визнанні об'єктивно-необхідного зв'язку, детермінуванні природних явищ. Відтак заперечення кантівського протиставлення свободи природі обмежується: це протиставлення визнається відносним, а не абсолютним. Природа всередині себе духовна, однак дух, властивий природі, ще не усвідомив свою субстанційну суть, свободу. Саме тому, відповідно до поглядів філософа, «у природі панує не свобода, а необхідність» [1, с. 34]. Це – та сама «сліпа необхідність», про яку ми вже згадували.

Щодо людини, то вона становить вищий ступінь у природній ієрархії феноменів. Вона являється постанням природного надприродним, підняттям необхідності до внутрішньої своєї сутності, свободи. Як стверджує Г.Гегель, людина є вільною істотою. У цьому – основне визначення її природи. Проте у зв'язку з тим, що людина поступає відповідно до своїх чуттєвих спонукань, вона не вільна, а підвладна природі, необхідності. Безсумнівно, її природа, її почуття, її інтерес мають зовнішнє, стосовно мислення, джерело. «У почуттях людина завжди визначена чимось іншим і тому не свободна... тільки в мисленні все чуже, позірне, зникло; дух тут абсолютним способом вільний» [1, с.20].

Отже, людина, з одного боку, протистоїть природі як «надприродна», відмінна від усього живого, істота. З іншого – вона все-таки залишається природною істотою. «Людина, оскільки вона дух, – зазначає Г. Гегель, – не є природною істотою, бо вона поводить себе як така і дотримується цілей у своїх бажаннях, вона хоче зла» [1, с. 131]. Це твердження споріднене з кантівською концепцією, що радикальне зло, іманентне людській природі, укорінене в її чуттєвості. Проте їй протистоїть своєрідна людська властивість поступати згідно з апріорним, моральним імперативом. Але у І. Канта двоїстість людської природи зумовлене тим, що людина – це й емпіричний суб'єкт і водночас «рід у собі», невідчужима частина просторові. Натомість у Г. Гегеля надемпіричну, надпочуттєву сутність людини формує її субстанційна приналежність до роду, соціальна сутність людського.

Не варто, однак, занадто протиставляти філософію Г. Гегеля філософії І. Канта у цьому питанні, як не доцільно також зменшувати істотних відмінностей, завдяки котрим Г. Гегель, безперечно, перевершує І. Канта у розгляді проблеми свободи. І. Кант, скажімо, намагається аналізувати питання свободи через дослідження природи окремої людини. Натомість Г. Гегель не обмежується таким розглядом проблеми, що відображає у рамках його концепції предмет філософської антропології, яка вивчає перший, нижчий ступінь суб'єктивного духу. Вчений досліджує питання свободи передусім у вигляді проблеми суспільного ладу, саме тому трактує всю історію як поступальний розвиток свободи.

У своїй концепції Г. Гегель доходить важливого висновку: людська сутність історично стає дійсністю, розвиток свободи – основна характеристика кожної історичної епохи. Так, у суспільствах давнього Сходу свободний лише тиран, всі інші не можуть такими бути всупереч своїй одвічній сутності. Хоча й свобода тирана – не що інше, як свавілля: воно, на відміну від розуму, котрий свободі себе визначає, – це панування чуттєвості, яка поневолює особистість. Загалом, на переконання філософа, свобода не може бути надбанням одного, тобто тим, що унеможливує свободу інших. «Я лише тоді істинно свободний, – акцентує Г. Гегель, – коли й інший також свободний і я визнаю його за свободного. Ця свобода одного в іншому з'єднує людей внутрішнім способом; і навпаки, потреба та нужда зводять їх разом тільки зовнішньо» [1, с. 222].

Другою історичною епохою філософ розглядав рабовласницьке суспільство. Тут, за концепцією філософа, свободні лише декотрі особи. Раб, наприклад, не свободний усупереч своїй людській природі. Але те, що робить його рабом, – не наслідок зовнішніх обставин, а наслідок нерозвиненості його людської природи. На думку Г. Гегеля, людина стає рабом тільки тому, що віддає перевагу життю, а не свободі. Таке, по суті, лише психологічне тлумачення рабства, яке не торкається дійсного, соціально-економічного генезису рабовласницького ладу, недостатнє. Суспільний лад не може бути результатом змушеного вибору окремих індивідів навіть тоді, коли вони становлять більшість у масі населення.

Несвободу людини в давньосхідних, античних суспільствах, у добу Середньовіччя він пояснює тим, що людина ще не пізнала власної суті, не усвідомила себе істотою, яка за природою не повинна бути несвобідною. Аби правильно зрозуміти це трактування, необхідно врахувати, що йдеться не про якесь суб'єктивне незнання, коли люди не досягають того, що досягають інші, не знають його, бо в цьому винні самі, внаслідок чого і зазнають утрат. Вочевидь, правильніше розуміти Гегеля у тому сенсі, що незнання історично, об'єктивно обумовлене і знання, яке маєтись на увазі, ще не могло існувати. Таке незнання й знання не залежать від окремих індивідів і, отже, цілковито відповідають гегелівській концепції всесвітньої історії як закономірного, об'єктивно зумовленого

процесу. З цього погляду, і раб, котрий не збагнув своєї субстанційної природи, має бути зрозумілим як продукт визначеної системи суспільних відносин, а не лише як індивід, котрому, на відміну від інших, не вистачає усвідомлення власної сутності. Однак ця думка, що випливає, по суті, з гегелівського розуміння дійсності у вигляді розгортання необхідності, яка лишень у собі, тобто потенційно є свobodною, не отримує конкретного розвитку в його концепції. Це пояснюється тим, що філософ трактує всесвітню історію тільки як духовний процес, розвиток свідомості й самосвідомості. Питання, наприклад, про економічну основу духовного розвитку людства відкидалося у зв'язку з головною ідеалістичною настановою.

Новий час Г. Гегель називає добою адекватного осягнення людиною її субстанційної сутності, людської емансипації. Спочатку через християнство, згодом завдяки розвитку правової держави, громадянського суспільства народний дух пізнає себе у вигляді свobodної самодіяльності, внаслідок чого існує й набуває поступу суспільство, держава. Цей визвольний процес охоплює декілька століть. «Наприклад, рабство не припинилося безпосередньо після прийняття християнської релігії, у державах не відразу почала панувати свобода, – зазначає філософ. – ...Застосування принципу свободи в суспільних відносинах є тривалим процесом, який становить саму історію... Всесвітня історія – це прогрес у розумінні свободи, – прогрес, котрий ми повинні пізнати в його необхідності» [1, с.18 – 19].

Філософ категорично виступає проти теорії природного права, що трактує державу як свідому відмову індивідів від необмеженої свободи, притаманної їм від природи, з метою забезпечення з допомогою встановленої ними державної влади тієї обмеженої влади, що за ними зберігається. Держава, яку Г. Гегель ототожнює з системою права, не є, за його переконанням, обмеженням, навіть частковим, свободи членів суспільства. Обмеженню підлягає лише свавілля індивідів, а таке обмеження не торкається свободи.

Г. Гегель не розділяє форми права та держави. Характеризуючи право і державу, він передусім має на увазі суспільний лад, установлений внаслідок Реформації та буржуазних революцій XVII–XVIII ст. Тому зрозуміле, для прикладу, твердження вченого, що «за католицької релігії неможливий жодний розумний державний устрій» [1, с. 415]. Така нібито мимоволі зроблена заувага спричиняє висновок, який у нього ніде не формується чітко й визначено: і право, і державу не можна однозначно трактувати у вигляді здійснення свободи.

Раціоналістична концепція свободи, що найпослідовніше простежується у Б. Спінози, характеризує свободу як владу розуму над почуттями. Натомість Г. Гегель не дотримується радикальних висновків, котрі випливають із властивого раціоналізмові ототожнення волі й розуму. Адже він діалектично трактує ототожнення як таке, що містить у собі своє заперечення, неототожнення. І все-таки притаманне раціоналізму заперечення чуттєвої свободи переважно зберігається у вченого, оскільки він визначає свободу тільки як свідоме підпорядкування законові, розумному за природою. «...Лише та воля, що кориться закону, – акцентує філософ, – свobodна, бо вона підкоряється сама собі та виявляється у собі самій й свobodною» [1, с. 38].

У рамках гегелівського вчення про державу та право питання про розумність законів, права й держави вирішується однозначно: вони – розумні. Щоправда, гегелівська концепція вказує на односторонність кожного окремого визначення, характеризуючи його як абстрактне і тому неістинне. Істинне, або конкретне, – це єдність різних, у тому числі й протилежних визначень. Отже, детермінування законів, юридичних установлених актів,

загалом як розумних фіксують у кращому випадку лише одну, щоправда, за Г. Гегелем, найважливішу сторону сутності, яка різноманітна й суперечлива.

Однак не можна стверджувати, що вчений абсолютно ігнорує суперечливість, властиву єдності визначень одного і того ж предмета. Незважаючи на основне трактування держави як субстанційної сутності суспільства, мислитель у «Філософії історії» нібито мимоволі зазначає, що держава існувала не завжди. Розвиваючи цю думку, Гегель констатує: «...Справжня держава і справжній уряд виникають лише тоді, коли вже існує відмінність станів, коли багатство і бідність стають дуже великими і коли виникають такі відносини, за яких величезна маса уже не може задовольняти власні потреби так, як вона звикла» [1, с. 82].

У гегелівській трихотології духовного – суб'єктивний дух, об'єктивний дух, абсолютний дух – держава посідає друге місце. Суб'єктивний дух осягає свободу в моральній свідомості: об'єктивний дух, держава, оскільки вона відповідає своєму поняттю, є моральністю – її філософ різнить від моралі, суб'єктивної моральності, що не сповна долучилась до субстанційного. Отже, тільки «абсолютний дух» (релігія, мистецтво, філософія) становить вищий ступінь в ієрархії свободи. Але це в жодному випадку не применшує держави, оскільки вона є абсолютною зосередженістю права, правового змушування, якому не дозволено чинити опір. «Адже необхідно знати, – стверджує Г. Гегель, – що держава є здійсненням свободи, тобто абсолютно кінцевою метою, що вона існує сама для себе; далі потрібно знати, що вся цінність людини, вся її духовна діяльність існує завдяки державі» [1, с. 38].

Таке висловлювання засвідчує консервативні тенденції у філософії Г. Гегеля, які співіснували з прогресивними. Зауважимо також, що у тодішній Німеччині, яка складалася із півсотні абсолютистських держав, відгороджених одна від одної таможеними та іншими бар'єрами, вимога конституційної монархії була, безсумнівно, прогресивною. І саме гегелівське висловлювання стосовно конституційної монархії полемічно загострене проти феодального роздроблення країни, якому протиставляється національна державність.

Ідею єдиної німецької держави вчений трактує як заперечення феодалізму, що постає у вигляді суспільного стану, органічно ворожого державності. Засадами монархії, згідно з вченням філософа, є нація. Власне через подолання феодального роздроблення конституюється адекватна своєму розумінню держава, тобто «починається створення держав», натомість «феодалізм не визнає жодних держав» [1, с. 375]. Окремі дослідження, присвячені творчій спадщині Г. Гегеля, трактують його прихильність до конституційної монархії як антидемократичну ознаку світогляду. Однак аналіз засвідчує, що така прихильність до згадуваної форми правління історично пов'язана із прагненням об'єднати багаточисленні німецькі монархії в єдину німецьку державу. Вона не заважає філософу обґрунтовувати безумовну необхідність громадянських прав і свобод, котрі існують у буржуазно-демократичній республіці.

Досвід сучасних буржуазно-демократичних держав, у яких зберігся інститут монархії, підтверджує, що переконання вченого не були ілюзією. Г. Гегель фактично виходив із історичного досвіду Англії, що на початку XIX ст. була найдемократичнішою розвинутою державою, незважаючи на існування королівської влади.

Необхідність правової держави Г. Гегель обґрунтовує у вигляді конкретної інституційної форми, за допомогою якої свободні громадяни здійснюють життєвий вибір. «Для реальної свободи, – стверджує він, – потрібна свобода вибору занять, що полягає в

тому, аби людині дозволялось користуватися своїми силами, як вона бажає, і був відкритий вільний доступ до всіх державних посад» [1, с.414].

Із питаннями свободи пов'язана безпосередньо гегелівська концепція суб'єкт-об'єктної реальності, котру філософ відображає як всезагальну, субстанційну онтологічну реальність, що насправді є діалектичним проникненням у сутність суспільно-історичного процесу. Люди самі творять свою історію, але роблять це не так, як їм забагнеться, оскільки умови їхньої діяльності сформовані поколіннями, а отже, незалежні від їхньої свідомості й волі. Безперечно, не абсолютно, а відносно незалежні, бо люди так чи інакше змінюють ці об'єктивні умови власної діяльності у межах реальних можливостей, що склалися в певній історичній ситуації. Отже, об'єктивні закономірності суспільно-політичного процесу існують не безвідносно людей. Вони виникають і функціонують за допомогою людської діяльності. Особливості соціально-історичної необхідності полягають в її суб'єктивному характері, єдності суб'єктивного й об'єктивного.

Доцільно зазначити, що без методу діалектики проблема свободи не могла бути всебічно вивчена. Як наголошує професор В. Лисий, «саме діалектика зробила філософію німецького мислителя Г. Гегеля безсмертною» [5, с. 6]. Використовуючи цей метод, він близько підійшов до аналізу діалектики суб'єктивного й об'єктивного, людської діяльності та об'єктивації проблеми свободи. Він довів, що результатом суб'єктивної людської діяльності є об'єктивне, яке так чи інакше спричиняє подальшу діяльність людей, у тому числі й визначену ними мету. Діалектику суб'єктивного і об'єктивного в суспільному житті філософ образно характеризує у вигляді хитроців світового розуму, який дозволяючи людям діяти згідно зі своєю волею, у кінцевому підсумку здійснює «лише свою власну ціль» [2, с.397].

Можна, звичайно, абстрагуватися від того, що об'єктивне, за Г. Гегелем, виявляється не тільки наслідком опредмечення людських діянь, а й безпосереднім вираженням божественного промислу. Адже, відповідно до концепції вченого, божественне та людське єдині за природою, і «абсолютний дух» є не лише «абсолютною ідеєю», яка набула під час онтологічного процесу змісту, – це й саме людство у повному обсязі його можливого історичного розвитку. І все-таки, попри субстанційне ототожнення божественного та людського, свобода у вигляді своєрідної людської сутності розгортається, здійснюється, за Г. Гегелем, у межах напередвизначення. Ця гегелівська концепція не тільки встановлює непереборні межі людської свободи. Філософ інтерпретує напередвизначення як попередницю історії людства – позачасову настанову зверху, що нібито гармонізує всесвітньо-історичний процес. Проте цей постулат не дає змогу вченому побачити інший суттєвий факт історії людства – панування стихійних сил суспільного розвитку над людьми. Це питання розглянули дослідники на початку ХІХ ст. Вони підтвердили, що оволодіння силами природи, з одного боку, і поневолення людей стихійними силами суспільного розвитку – з іншого, є двома сторонами єдиного історичного процесу, зумовленими особливостями та рівнем матеріального виробництва.

Безсумнівна заслуга Г. Гегеля у підході до розгляду праці як особливої діяльної сутності людини. У цьому зв'язку він висловлював глибокі думки про роль знарядь праці у діяльності людей, спрямованої на зміну зовнішнього світу. Проте ці погляди не отримують розвитку в системі абсолютного іdealізму. Учений характеризує виробництво у вигляді діяльності, за допомогою якої досягаються надто обмежені цілі, тобто задовольняються необхідні людські потреби. Розвиток цих потреб і здібностей через

виробництво матеріальних благ залишається поза дослідницькими інтересами вченого, незважаючи на те, що він вивчав англійську політичну економіку.

І Ф. Бекон, ще за півтора століття до народження Г. Гегеля, і сучасник Г. Гегеля Р. Оуен, констатуючи потужний розвиток виробничих сил, передбачали ще грандіозніші науково-технічні досягнення і вбачали у цьому початок нової всесвітньо-історичної епохи. По-іншому оцінює Г. Гегель події європейської історії XVII–XVIII ст. Реформацію та Велику французьку революцію, характеристикою якої завершується «Філософія історії», він називає «останньою стадією історії» [1, с. 409]. Геніальний діалектик розробляв свою концепцію у рамках метафізичної системи: вона розумілась у вигляді остаточного вирішення всіх філософських проблем, що допускало принципове завершення всесвітньо-історичного процесу.

Фактичне заперечення фундаментальних перспектив виникнення нового означало абсолютизацію обмежених і незавершених перетворень тієї доби. Така поміркована вимога стосовно «абсолютного духу», який Г. Гегель трактував таким, що вже досягнув самосвідомості, не могла не позначитися на трактуванні філософом поняття «свободи». Хоча не можна заперечувати усвідомлення ним труднощів, з котрими стикаються ідеологічні тлумачення свободи. Критикуючи розроблену стоїками концепцію свободи як усвідомлення необхідності та свідомого їй підпорядкування, унаслідок чого постає свобода свідомості, мислення, мислитель стверджує: «Свобода думки має лише чисту думку як свою істину, що позбавлена життєвого наповнення; відповідно ця свобода є також тільки поняття свободи, а не сама жива свобода; бо лише мислення загалом є для неї сутністю, формою як такою, що, покинувши самотійність речей, заглиблюється остаточно в себе» [1, с. 108]. На думку вченого, він подолав стоїтичну концепцію свободи, оскільки, згідно з його вченням, мислення загалом субстанційне, а відтак одвічно свобідне. Проте саме таке твердження приводить до висновку, що свобода є справжньою свободою лише постільки, поскільки мислення, розум, дух перебувають у власній стихії. Г. Гегель не перестає повторювати: «дух перебуває тільки у самого себе і, відповідно, свобідний, адже свобода полягає саме в тому, щоби в своєму іншому все-таки бути у самого себе, бути залежним лише від самого себе, визначати самого себе» [1, с. 24].

Така концепція свободи, в межах котрої зовнішні матеріальні предмети постають як заперечення свободи, унеможлиблювала поняття «субстанційності» праці у вигляді необхідного й одночасно свобідного самовизначення особистості. Ми вже згадували, що праця виявляється у Г. Гегеля все таки зовнішньою необхідністю, зумовленою прозаїчними обставинами, – людині потрібні одяг, їжа, помешкання та ін. Праця є зовнішньою необхідністю, несвободою, адже вона суттєво різниться від чистого мислення, має справу зі зовнішніми, природними предметами, використовує матеріальні засоби з метою створення матеріальних предметів, у котрих має потребу не мислення, а тлінне людське тіло.

Ідеалістичне розуміння зовнішньої необхідності праці, матеріального виробництва, попри його хибне тлумачення, відображає, як це не парадоксально, реальні історичні умови та відповідні їм форми трудової діяльності. Критичний аналіз матеріального виробництва міг би, вочевидь, привести Г. Гегеля до відкриття феномену відчуженої праці. Однак цього не трапилося, оскільки філософ не досліджував розвиток матеріального виробництва і надто розширено визначав поняття відчуження, маючи на увазі під ним усі без винятку матеріальні процеси.

Отже, ідеалісти, в тому числі І. Кант, І. Фіхте, Й. Шеллінг і Г. Гегель, трактували свободу лише як духовні відносини, не беручи до уваги матеріальну дійсність. Однак саме

класики німецького ідеалізму, зокрема Г.Гегель, незрівнянно більше, ніж попередні мислителі, в тому числі й матеріалісти, окреслили та передбачили важливі шляхи і підходи до правильного вирішення проблеми свободи. Гегелівська концепція про єдність свободи й необхідності, взаємоперетворення цих протилежностей, гегелівське поняття суб'єкт-об'єктної реальності – все це стало важливою передумовою діалектичного розуміння історії, на основі якого досліджується велика проблема свободи.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Гегель Г. Философия истории / Г.Гегель // Сочинения: в 14 т. – М., 1959. – Т.8. – 415 с.
2. Гегель Г. Энциклопедия философских наук: в 3 т. / Г. Гегель. – М.: Мысль, 1974. – Т.1. – 470 с.
3. Короткий філософський словник. – К.: Держ. вид-во політ. л-ри УРСР. – С. 446–448.
4. Кримський С. Запити філософських смислів / С. Кримський. – К.: Парапан, 2003. – С. 16–18.
5. Лисий В. Діалектика / В. Лисий. – Львів: ЛНУ імені Івана Франка, 2014. – 480 с.

Стаття надійшла до редколегії 18.01.2017

Прийнята до друку 19.02.2017

THE IDEA OF FREEDOM IN THE PHILOSOPHY OF G. HEGEL

Iryna Ostapets

*Uzhgorod National University,
Faculty of Social Sciences, Department of Philosophy,
Str. University 14, 88000 Uzhgorod, Ukraine
e-mail: ostapets@rambler.ru*

Considered an outstanding interpretation of the freedom of the German philosopher G. Hegel, radically different from the understanding of the concept of its predecessors. Showing dialectical relationship between freedom and necessity in theory H. Hehelya. The attention to historical issues of freedom, freedom within the Hegelian theory of the state and law, an objective reality, and others. The characteristic feature of freedom in different historical periods: in societies antient East, slave, medieval societies, in societies era of modern times. The essence of Hegel's theory of the state and law, the reasons given vyneknennya States and described the ideal type of government.

Keywords: freedom, necessity, substance, causality, metaphysics, state, law.