

УДК 321.7+32.01(09)(100) "XIX"+342.72

**І. Я. ВДОВИЧИН**

*Львівська комерційна академія*

## ІНТЕЛЕКТУАЛЬНІ ЗАГРОЗИ СВОБОДІ ЛЮДИНИ

Наукові праці МАУП, 2006, вип. 1(13), с. 78–83

*Аналізуються підходи екзистенціалізму і постмодернізму до сучасної інтерпретації свободи людини. Робиться висновок, що зазначені підходи не можна однозначно тлумачити як теоретичне підґрунтя апологетики свободи для ХХІ ст.*

Сучасний етап у політичній історії України характеризується прагненням суспільства до утвердження європейських демократичних цінностей. Водночас в Україні майже відсутній зважено-критичний підхід до сучасної західної політико-філософської думки, хоча вона в багатьох моментах під гаслами апологетики свободи людини втрачає дух її утвердження. Українським дослідникам варто формувати власні візії свободи людини виходячи з визнання ідей невідчужуваності природних прав і свобод людини, вироблених мислителями Нового часу, відповідно до реалій постіндустріальної епохи. На нашу думку, нині передусім необхідно зосередити увагу на інтелектуальних загрозах свободі, як це уявляють її захисники.

На жаль, подібна постановка проблеми ще не стала поширеною, хоча вже багато праць присвячено інтерпретаціям сучасних концепцій свободи людини [6–10; 12; 13; 16; 18].

У зв'язку з цим розглянемо, як відбувається інтелектуальний та політичний вплив окремих сучасних теоретичних конструкцій на пошук шляхів і засобів конституювання свободи особи.

Непевні часи небезпечні невизначеністю, яка за відсутності ціннісних орієнтирів породжує безвір'я і нігілізм. Традиційно чи не найбільше сумнівів щодо своєї раціональності викликає

політична сфера, але такий підхід радше є намаганням уникнути вироблення власної позиції, ніж аргументованою критикою. І. Берлін слушно зауважив: "Нехтування сфери політичної думки через нестабільність її предмета, думки, з її розмитими краями, не рівнозначне захопленню ustalеними поняттями, абстрактними моделями та точними інструментами, що годяться для логічного та лінгвістичного аналізу — вимога єдності методу в філософії та відкидання всього, що годі пояснити за допомогою методу — це попросту потурання своєму бажанню залишитися під владою примітивних і некритикованих політичних поглядів. Тільки вкрай вульгарний історичний матеріалізм заперечує владу ідей, і тільки згідно з ним ідеали є лише замасковані матеріальні інтереси" [2, 178].

В сучасну епоху розкритиковані І. Берліном підходи знову стають популярними, набувають статусу модних, прагнуть відповідним чином визначити поведінку людини, переконуючи її, що критично думати не доцільно, треба змиритись зі світом як індетерміністським хаосом. Однак людина в такій ситуації не зможе ні дійти слушних висновків, ні доцільно діяти. А це найкращий ґрунт для збереження тоталітаризму. Новоевропейські мислителі, будуючи дійсність на раціональних

засадах, вбачали їх в існуванні природного права, свободи особи. ХХ століття затуманило сутність речей, виникла велика кількість концепцій, в яких домінуючим стає потяг до ефектних дій, — “нехай усе загине, а я зроблю усе по-своєму”. Хоча нерідко вони набувають шат виключної “раціональності”, класичний приклад — марксизм. Сучасні сумніви у здатності людини бути вільною багато в чому зумовлені втомою від свободи. Але тоталітаризм не врятує людину ні від її власних морально-етичних проблем, ні від глобальних проблем, породжених сучасним технологічним розвитком. Свобода є спосіб існування людства, бо, постійно модифікуючи, змінюючи варіанти буття цивілізації, вона створює можливості подолання криз, які нерідко і сама ж “провокує”. Тоталітаризм є прикладом крайньої ентропії, бо, ліквідовуючи свободу, він робить суспільство статичним, приреченим на стагнацію. Так, людське суспільство є своєрідним хаосом, та впорядкування його тоталітарними методами є беззмисловим викиданням енергії, водночас свобода долає ентропію, породжує флуктуації енергії, її концентрацію і раціональне використання. Підтвердженням цього, від зворотного, є думки тих західних мислителів, які ще у 80-х роках ХХ ст. оптимістично пророкували крах капіталізму і перемогу соціалізму. “Капіталістична світ-система наприкінці ХХ ст. перебуває у глибокій кризі і стоїть перед біфуркаціями, які в найближчі 25–50 років призведуть до соціального хаосу і наступного виникнення принципово нового правопорядку, — вважає Валлерстайн <...>. У зв’язку з цим Валлерстайн виокремлює третій, гіпотетичний тип світ-систем — соціалістичний світ — уряд чи світовий соціалізм, які повинні стати єднанням людства на засадах соціальної справедливості, рівності і справжньої демократії. Виникненню соціалізму мають сприяти інші симптоми кризи капіталістичної світ-системи — виникнення постмодерністської парадигми і нової, індетерміністської науки, зокрема синергетики” [13, 93].

У цьому контексті цікавими є твердження російського дослідника О. М. Селезньова, що переважна більшість так званих первинних цивілізацій, де б вони і в який би час не з’явилися — в Азії, Європі, Африці, Америці, у своєму розвитку проходили стадії виникнення, підйому, апогею, застою, занепаду і розпаду. І водночас: “Лише християнській західноєвропейській цивілізації вдалося вирватися за межі замкнутого циклу властивої всім цивілізаціям рентної формації і набути рис іншої, вищої капіталістичної формації, яка підко-

ряється іншим законам функціонування і розвитку” [15, 30]. На нашу думку, основним фактором, який зумовив такий напрям історичного розвитку, є вищий ступінь свободи, що дозволяє індивідові робити не передбачувані владою кроки, не завжди раціональні, та все ж такі, що переважно посилюють людську спільноту завдяки ускладненню духовного життя, набуттю технічних засобів, що уможливають виживання такої кількості людей, якої б уже не утримала первісна природа.

ХХ століття надзвичайно актуалізувало ідеологічну заангажованість мислителів. Однією з основних причин цього явища стала залученість широких верств у політику. Тепер одного лише примусу замало, хоча і раніше практично жодна спільнота не могла довго існувати без морально-ідеологічного обґрунтування. Крім того, примус став тепер масштабнішим і витонченішим, він потребує все більш гарнішої обгортки. Прийшов час демагогів. Практично всі диктатори ХХ століття є демагогами. Та ці демагоги, на відміну від демагогів античної Греції, радше ставили завдання, властиві для злочинних угруповань, ніж для політичних утворень. Історик Д. Норман стверджує: “Чимало спостерігачів помітили величезну схожість між поведженням тоталітарних еліт і поведженням професійних кримінальних спільнот. Гангстери здобувають паразитарну владу над суспільством, “захищаючи” його від насильства, яке самі і породили. Звичайно вони тероризують як членів своїх банд, так і жертв, і знищують усіх конкурентів. Вони маніпулюють правом і, зберігаючи поважний фасад респектабельності, використовують шантаж та вимагання контролю над усіма місцевими організаціями” [11, 974]. Водночас мислителі ХХ століття змушені були чи то під впливом грубого насильства, чи то ідеологічної облуди, а нерідко і щиро, усвідомлюючи жахіття епохи (що не завжди робило їх прозорливішими), щось ганити і щось хвалити. Сила того тиску спостерігається на постаті такого непересічного мислителя, як А. Камю. У 1953 р. він пише: “Ні, сьогодні вибрати свободу зовсім не значить поміяти, як це зробив Кравченко, становище людини, що годувалась при радянському режимі, на становище людини, що годується при режимі буржуазному. Вибрати свободу не значить, як намагаються нам навіяти, вибрати її на шкоду справедливості” [5, 135]. Скільки тут щирого запалу і скільки нерозуміння реалій “реального соціалізму”. Що є вибором рабства — відмова добровільно загинути у таборі чи від штучно організованого голоду? Мислителі пізніших епох

більш обачні, намагаються уникати визначених характеристик будь-яких суспільних процесів, позиціонуючи це як вияв об'єктивності.

Складно опонувати такому досліднику, як Ж. Дерріда, бо текст автора праці "Привиди Маркса" є деконструкцією, і часто не зовсім зрозуміло чого — власного тексту, іншого тексту, мови, людини, буття...? Та один уривок випадає із загального контексту: "Ось чому подібна деконструкція ніколи не була марксистською, не більше як немарксистською, хоч разом із тим і вірна деякому марксистському духу, щонайменше, одному із них, бо ніколи буде достатньо повторювати, їх існує більше, ніж один, і вони гетерогенні" [3, 138]. Такі категоричні заяви не вписуються ні в постмодерн, ні в деконструкцію, ні в історичну практику. Марксизм є один і він гомогенний. Якщо це не так, то це вже не марксизм. Писати і декларувати під час боротьби за владу можна багато що, але, отримавши владу, можна втілювати тільки сталінський марксизм (він же з національним ухилом — маоїстський, кампучійський, корейський, албанський...). Очевидно, що людство ніколи не позбудеться "привидів Маркса", бо вони є породженням людських слабкостей, прагненням, як у казці, — одним самим збагатитись, іншим — моментально всіх ошасливити будь-якою ціною, і навіть усупереч їх прагненням, і водночас — емоційною реакцією несприйняття, базованою на невизнанні складностей буття. Так що не треба уникати пошуків відповіді на питання: Чи узгоджується із справедливістю і об'єктивністю відмова пропагувати облудну диктатуру як взірць демократії і цієї ж справедливості? Цілком можливо, такі питання щодо А. Камю теж є несправедливістю, бо він зумів постати над певними забобонами значної частини інтелектуалів ХХ століття і дати пряму характеристику радянського тоталітаризму. Та вони виразно змальовують становище мислителя у ХХ столітті, і А. Камю не завжди міг опиратись певним стереотипам. Сили жодного генія не безмежні, певні кліше мають владу і над ним. Тобто і в тюрмі не можна бути вільним. А тюрма може бути "велика" і "мала", моральна і фінансова, ідеологічна і фізично-больова. Ж.-П. Сартр писав, наполягаючи на абсолютній свободі і абсолютній відповідальності людини: "Отже, цілком вільний, такий, що мене годі відрізнити від періоду, значенням якого я вибрав бути, не менш глибоко відповідальний за війну, ніж як би я сам проголосив її, неспроможний жити, не інтегруючись до своєї ситуації, цілком втягуючись у неї й позначаючи її своєю печаттю, я маю бути без нарікань і гризот,

так само як я є без виправдань, бо з миті своєї появи до буття я сам беру на себе тягар усього світу, і його ніщо і ніхто не може полегшити" [14, 753].

Такий максималізм, який ігнорує реальність, в політичній практиці насправді є тотальністю, бо жоден індивід (реально існуюча людина) не може йому відповідати. Тому він повинен змиритись з відсутністю свободи. Це не гуманізм, який, усвідомлюючи слабкість людини, невідповідність її фізичних, моральних та інтелектуальних сил претензіям людського духу і складностям буття, шукає шляхів зміцнити людську гординю. Тому Новий час і висунув ідею природних прав як життєво необхідного гаранта захисту цілісності людини. Водночас спроби покласти на людину непосильний для неї тягар є інтелектуальним забезпеченням тоталітаризму. А тому питання таким чином практично ніколи не ставиться. Модні нині розмови про правову державу радше є свідченням сумнівів щодо можливості людини бути вільною і свідомо застосовувати власну свободу. Підтверджується це наддетальним виробленням інституційних механізмів, як основних і чи не єдиних чинників, здатних утвердити цю правову державу, зводячи роль людини до формальності. Людська фантазія доволі продуктивна, особливо тоді, коли це стосується прагнення знівелювати іншу людину, і рафіновано може застосовувати "демократичні" процедури для руйнування людської індивідуальності. Тож чи запропонували сучасні мислителі щось ефективніше проти цього, ніж їхні "буржуазні" попередники, які вважали, що свобода стає можливою тоді, коли люди підкоряють себе авторитетові морального закону, який походить від розуму, що ґрунтується на ціннісному виборі визнання за людиною невідчужуваного права на життя, власність і свободу? При такому підході моральний раціональний індивід править за наріжний камінь політичної і неполітичної організації суспільства сенс існування цього суспільства. Водночас зазначимо, що постмодерний підхід ставить під сумнів усі спроби оперти право на свободу на будь-які абсолютні підвалини — чи то релігійні, чи то раціональні.

У книзі "Постмодерні умови" Жан-Франсуа Ліотар описує постмодернізм як "недовіру" до метанаративів, неспроможність прийняти притаманні модернізмові узагальнені уявлення про істину, прогрес та свободу, що опираються на автономію людського розуму [4, 335]. Такий підхід є не цілком коректним, ліберальна концепція виходить не з ідеї абсолютної автономії людського розуму, а з права на таку автономію, бо індивід не

тільки може нею послуговуватись, а й стає повноправною людиною, тільки користуючись своїм правом на відповідальну свободу, і це є основним свідченням утвердження його раціональності. З точки зору постмодернізму не існує такого виправдання для права на владу (тобто на обмеження свободи), яке б цілком виходило за межі самої влади, і немає гарантії, що реалізація права на владу буде обмежена вимогами універсальної раціональності. Значущою гранню постмодернізму є критичне ставлення Мішеля Фуко до суперечливого, на його думку, модерністського припущення стосовно того, що легітимне право на владу з необхідністю протиставляється пануванню та гнобленню. Фуко зауважує: “Під кінець класичної доби нормалізація, як і нагляд, і водночас з ним, стала одним із величних знарядь влади. Знаки, що символізували становище, привілеї, належність, намагалися замінити — або принаймні доповнити — цілою низкою ступенів нормальності, які свідчать про належність до однорідного суспільства і водночас виконують роль класифікації, ієрархізації та розподілу рангів” [17, 231]. Такі суворі слова щодо Нового часу, можливо, не зовсім точно передають сутність епохи, яка чи не першою в історії людства не тільки чітко задекларувала підхід, який вимагав не вигадувати ідеї “кращого життя” і згодом насильницьки їх впроваджувати, а жити кращим життям, своїм перебуванням у світі творити його із себе. Відсутність усталених критеріїв ще не означає наявність свободи. Радше ми маємо справу з “парадоксом свободи”, коли необмежена свобода стає підґрунтям для утвердження жорстокої диктатури. У цьому контексті можна погодитись з думкою, що “в усіх країнах, які належать до розвинених демократій, спостерігається певний елемент авторитаризму. Вважається, що гармонійне поєднання демократій з авторитаризмом — норма. При демократії демократична еліта, професійні політики наділені правом приймати рішення, водночас вони відповідальні перед народом. В теоріях еліти такий устрій називають демократичним елітизмом, а еліту — елітою заслуг. Вона складається з компетентних професіоналів, що виражають інтереси народу, який їм довіряє” [8, 39]. Загалом це слушний підхід, дієвість якого забезпечує свідомо не-еліта, здатна достатньо раціонально оцінювати діяльність еліти та ефективно на неї реагувати, тобто забезпечувати над нею контроль через власну активну позицію і усвідомлення вагомості свідомісного ціннісного фактора. Інститути самі по собі є фікцією. Цікаво, що в “Енциклопедії постмодернізму” відсутній термін

“свобода”, але є терміни “влада” і “право на владу”. Саму владу “Енциклопедія постмодернізму” визначає так: “Постмодерне уявлення про владу, в загальному підсумку, розуміє її як розподільчу мережу, позбавлену меж (віртуальну), позбавлену центру (жоден суб’єкт не є “центром влади”, “кожен” поділений і розподілений у характерній царині), кореневищну (на противагу закоріненій), іноді безладну. Як рій або зграя іноді без лідера або з тимчасовим лідером” [4, 73]. Такий підхід, як бачимо, виходить із сприйняття людської спільноти як неорганізованого скупчення окремішностей. За такого перебігу подій ми не просуваємось вперед, а радше повертаємось у природний стан людської спільноти, змодельований Т. Гобсом, при якому справді неможливе накопичення матеріальних і духовних цінностей, як і існування цивілізації загалом. Зрозуміло, що такі твердження вимагають розлогішої аргументації, та, на жаль, історичною практикою доведено, що втеча у висоти наукових абстракцій з метою визначення долі людей переважно має небезпечні наслідки.

Реалії, з яких люблять іронізувати сучасні мислителі, на щастя, є набагато складнішими від інтелектуальних конструкцій, хоча це, зрозуміло, не є підставою відмовитись від їх використання як спрощених абстрактних моделей, застосовуваних для опису дійсності. У цьому контексті, напевне, трохи самонадіяним є твердження М. Гайдегера: “Претензії і мірки здорового людського глузду не можуть претендувати на будь-яку цінність і представляти будь-яку інстанцію відносно того, що філософія є і що вона не є” [19, 273]. Воно не зовсім суголосьне з новоєвропейським баченням місця людини, меж її свободи, яке ґрунтувалося на переконанні про здатності людини на раціональну діяльність, раціональні судження та її радше схильності до них, ніж зворотне. Індивід отримав право на визначення власної долі, і це визначення не обов’язково повинно було збігатися з вказівкою влади, чи іншого. Влада сама ставала об’єктом раціональної критики, як і думка іншого, наукова доктрина, основним критерієм науковості якої власне і є її згода на сумнів щодо достовірності досягнутих результатів. Та раціональність, яку утверджував Новий час, передусім стосувалася влади. Влада однозначно повинна керуватись у своїх діях раціональними засадами, інакше в її існуванні немає сенсу, а це надає право громадянам на заміну влади. Влада є фактором, необхідним для функціонування суспільства, але діяти вона має у жорстко визначених для неї межах. У цьому полягає основна раціональність Нового часу —

сумнів щодо здатності влади до самообмеження, але індивід також однозначно схильний до афектних дій, і визнання цього теж є заслугою Нового часу. Раціоналізувати діяльність особи настільки, наскільки це можливо, може тільки його свобода. А реального змісту вона набуває в інституалізованому суспільстві, яке надає індивідові певні гарантії безпечного існування.

Очевидно, що зміни в житті сучасного суспільства, які виявилися передусім у зростанні кількісних вимірів благополуччя і комфорту, викликали і певну корекцію щодо поглядів на обмежуючі фактори людської свободи. Досить швидко з'ясувалась одна з основних нових небезпек для свободи — зовнішня затушованість непевності буття. “Небезпека полягає у тому, що таке суспільство, засліплене надміром своєї зростаючої продуктивності і гладким функціонуванням безмежного процесу, не зможе визнати власної марноти — марноти життя, яке “не закріплює чи не усвідомлює себе в будь-якому предметі, що триває після завершення праці” [1, 102].

Сучасна людина знову повинна давати відповідь на питання, чи потрібна їй свобода, цінність якої не завжди є очевидною виходячи з критеріїв матеріального благополуччя у сьогоднішні. Іншими словами, потреба-виклик не заперечує, а зумовлює свободу, як в суто інституційному виразі, створюючи об'єктивне поле для реалізації свободи, і водночас потреба-виклик, як складність буття духовного, формує людину, змушуючи її діяти відповідально, іншими словами — роблячи її раціональною. Водночас бачимо, що сучасна політико-філософська думка постійно ставить під сумнів природність і закономірність права людини на свободу, можливість існування тривкого уявлення, що таке бути людиною, чи чинити не по-людськи. Усе це проголошується примітивними забобонами. Хоча очевидним є твердження про те, що правоохоронні інститути можуть автоматично функціонувати тільки в невеликій їх частині. Їх діяльність пригасає як вогонь у печі без повітря, якщо в суспільстві бракує достатньої кількості людей, здатних поважати право і обстоювати його з моральною енергією. Сучасна, переважно постмодерна критика існування твердих засад, що визначають право людини на свободу і обмежують свавілля влади, ґрунтується на втраті певності щодо непорушності цих норм, на втраті, що стала можливою впродовж ХХ століття, і спричинена авторитаризмом, тоталітаризмом, геноцидом і технологічними руйнуваннями навколишнього середовища. Тобто перед нами кричущий приклад

плутанини причинно-наслідкових зв'язків та замирення з дійсністю, яка не влаштовує, під гасла її несприйняття. Це несприйняття переважно обмежується провокативно-анекдотичними бунтами антиглобалістів, ніби спеціально організованих, щоб дискредитувати боротьбу за свободу людини в умовах загрози новітнього, технократичного тоталітаризму. Напевне, у тому і полягає основна причина гострої опозиції багатьох сучасних мислителів щодо ідей Нового часу в аспекті свободи людини, бо мислителі Нового часу змогли хоча б частково втілити свої переконання у дійсність і надати індивідові більшу можливість для самореалізації, ніж він володів раніше. В кантівському розумінні свободи вони були більш вільними, ніж їх сучасні критики, оскільки були здатними зробити те, що особа має зробити, до чого вона призначена. Вони були суб'єктами, що як творча сила брала (і бере) участь у творенні довколишнього світу, як у емпірично-матеріальному, так і суспільно-ціннісному вимірах. Спроможність дивитись складнощам суперечливого буття у вічі і відповідати на їх вимогливий виклик утверджує свободу як відповідальність. Причому відповідальність не тільки і не передусім перед собою, а саме як первісну відповідальність перед іншим, його життям і його смертю, а завдяки цьому і за цієї необхідної умови — і перед самим собою, своїм життям і своєю смертю. Мислителі Нового часу не боялися дійсності, будучи переконані в її змінності. Вони змогли дати відповіді на виклики епохи. То, може, треба бути більш прискіпливими до себе, а не до епохи? Це звичайні, очевидні істини, які розмило ХХ століття через зневіру у життя, дійсність, реальність, через втечу в утопію, політичну та інтелектуальну.

Для сучасної України в конкретному прикладі до історичної реальності стоїть завдання не захопитись соціально-економічним реформуванням, зростанням зарплати, пенсій, зменшенням податків. Треба зберегти той момент залучення людей, які усвідомили себе суб'єктами — громадянами України, до вирішення власних доль і всієї держави, не дати їм зануритись виключно у вир приватного буття. І не варто при цьому посилатися на політичну свідомість, громадянське суспільство і тому подібні евфемізми. Якщо ти впевнений, що без тебе це не здійсниться, як багато хто був переконаний у дні Помаранчевої революції, ти це зробиш, якщо ж твоя участь — формальність, бутафорія, то для чого взагалі витрачати час. Без вільних людей економічного дива не відбудеться.





## Література

1. **Арендт Г.** Становище людини. — Л.: Літопис, 1999. — 254 с.
2. **Берлін І.** Чотири есе про свободу. — К.: Основи, 1994. — 272 с.
3. **Дерріда Ж.** Привиди Маркса. — Х.: ОКО, 2000. — 272 с.
4. **Енциклопедія** постмодернізму. — К.: Вид-во Соломії Павличко "Основи", 2003. — 503 с.
5. **Камю А.** Хлеб и свобода // А. Камю. Творчество и свобода: Сб. — М.: Радуга, 1990. — 608 с.
6. **Карась А.** Філософія громадянського суспільства в класичних теоріях і некласичних інтерпретаціях: Моногр. — К.; Л.: Вид. центр Львів. нац. ун-ту, 2003. — 520 с.
7. **Катков П. В.** Критика глобального меркантилізму (Н. Хомський) // Вопр. філософії. — 2003. — № 11. — С. 51–58.
8. **Кіндратець О.** Критерії визначення сильної держави // Політичний менеджмент. — 2004. — № 2. — С. 35–46.
9. **Метельова Т. О.** Людина в історії: пошук системних закономірностей. — К.: Укр. книга, 2002. — 447 с.
10. **Муляр В. І.** Самореалізація особистості як соціальна проблема: (філософсько-культурологічний аналіз): Моногр. — Житомир: Ін-т змісту і методів навчання; Житомир. інж.-технол. ін-т, 1997. — 214 с.
11. **Норман Д.** Європа: Історія. — К.: Основи, 2000. — 1464 с.
12. **Панарин А.** Постмодернізм и глобалізація: проект освоєння собствеников от социальных и национальных обязательств // Вопр. філософії. — 2003. — № 6. — С. 16–36.
13. **Рахманов А. Б.** Современные теории глобального общества. И. Валлерстайн, Дж. Модельский, Дж. Гольдстайн // Вестн. Моск. ун-та. Сер.18. Социология и политология. — 2003. — № 2. — С. 85–126.
14. **Сартр Ж.-П.** Буття і ніщо. Нарис феноменологічної онтології. — К.: Основи, 2001. — 854 с.
15. **Селезнев А. М.** Проблемы стадильности всемирно-исторического процесса // Вестн. Моск. ун-та. Сер. Филос. — 2003. — № 6. — С. 21–34.
16. **Соловйов Е.** Намордник для Левіафана (про першопочатковий та вічний сенс суворо правової норми) // Політична думка. — 1991. — № 1–2. — С. 120–138.
17. **Фуко М.** Наглядати й карати: Народження в'язниці / Пер. з фр. П. Таращук. — К.: Основи, 1998. — 392 с.
18. **Хазратова Н. В.** Психологія відносин особистості й держави: Моногр. — Луцьк: РВВ "Вежа" Волинськ. держ. ун-ту, 2004. — 276 с.
19. **Хайдегер М.** Положение об основании. — СПб.: Алетейя, 2000. — 290 с.

*The article analyses the points of view of two most influential movements in western philosophy — Existentialism and Postmodernism, to modern interpretation of personal freedom. The conclusion is made that can't interpret these points of view as an theoretic platform of apologetics of freedom for XXI c. We see rather the doubts then the answers. The Ukrainian political thought must identify its own intellectual methods.*

Надійшла 10 березня 2006 р.