

Політичні виміри свободи людини

УДК 32.001: 123.1

ПРОБЛЕМА СВОБОДИ ЛЮДИНИ: КОНОТАЦІЇ У ФІЛОСОФСЬКИХ ТЕОРІЯХ НОВОГО ЧАСУ

Валерій Денисенко

Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна,
e-mail: denyvale@gmail.com

Проаналізовано специфіку свободи людини у основних наукових концепціях Нового часу. Виявлено їх кореляцію із означеннями розуміння держави. Досліджено суть громадянського суспільства як форми актуалізації свободи індивіда. Дано вичерпну характеристику розуміння свободи та її політичного означення у основних дослідницьких концептах Нового часу.

Ключові слова: свобода, людина, держава, громадянське суспільство.

Принцип співвідношення людини і держави в історичному аспекті вибудовує щонайменше дві узагальнені парадигми: або ж держава як сутність соціально-політичного буття людського світу перебуває за межами реально існуючої цілісної системи людського буття, а точніше, за межами кожного індивідуального способу проживання цієї дійсності, або ж вона становить суть такого буття. В останньому випадку буття самої держави є іманентним буттю людини взагалі. А звідси і вся система онтологізації феномена держави, яка вибудовується як складна ієрархічна система інституцій та відносин, що обов'язково виступають як реалії людської дійсності, які починають свій вимір з людини і нею ж завершують. Але тоді виникає парадоксальна ситуація – сутність самої людини мусить бути тотожною державі і навпаки. На рівні суспільного буття в певних рамках розуміння це виразити можна, а на рівні співвідношення “індивід – держава” (якщо цей індивід не єдиновладний суб'єкт у системі тоталітарного чи авторитарного правління) таку тотожність сприйняти неможливо. Проте в історії політичної думки така спроба “індивідуалізації” держави та “одержавлення” особи була. В Новий час такі погляди репрезентували теоретиками суспільного договору та природних прав людини. І зовсім не утопічно виявилася ця досить раціональна та прогресивна система теорій, адже саме з цього часу починає відлік алгоритм буржуазного суспільства – “держава для людини, а не людина для держави”. Отже, держава справді стала іманентною самій суті людини, але рівноцінно ж, а може й більше, вона трансцендентна цій суті людського буття. Відразу ж зауважимо, що така трансцендентність держави аж ніяк не перекреслює та не

заперечує сутнісних ознак особи в ній, а навпаки... А от з цим “навпаки”, вважаємо, треба розібратися детальніше.

Трансцендентність політичної системи стосовно людського буття може виявитися по-різному. Так, по-перше, формування людини (бажає вона того чи ні) відбувається за обставин, коли вона так чи інакше задіяна у відносинах політичного змісту, коли її буття завжди перебуває в кореляційних відносинах з державою, з різними інституційними утвореннями. Останні в своїй цілісній системі є своєрідною формоутворюючою основою поведінки людини, змістом якої стають цінності не лише політичного сенсу, при цьому майже всі вони несуть на собі відбиток цієї домінуючої і заданої форми. Визначеність, окресленість, логічність, жорсткість форми залежить від адекватного сприйняття її особою, від здатності протидіяти хоча б неприйняттям цих зовнішніх форм, якими виступає політична система суспільства з усіма її складовими. Таким чином, та ж сама держава, система влади, політичні інституції, відносини вже стають дещо трансцендентними щодо особи, виходячи з того, що психологічно людина завжди протистоїть нав'язаним ззовні формам, які б алгоритмізували її сутність своїми менше чи більше жорсткими визначеннями. В надмірно тоталітарних і демократичних суспільствах (в останніх, до речі, ще більше, бо сформована самоідентичність) завжди присутнє психологічне протистояння людини своїй зовнішній політичній формі буття – державі, владі, політичним інституціям, праву тощо.

Наступними обставинами, які створюють специфічне трансцендентне відношення “людина – держава”, є ті, що більшості поколінь історією визначено “вживатися” у вже до їх народження створену державу з усією структурою її інституцій, відносин, культури, права. А отже, сама трансцендентна сутність держави в цьому випадку є наперед заданою. Таким чином політична система в цілому виступає більш активною формоутворюючою силою, ніж безпосередньо сам індивід, і цим самим перша репрезентує себе як засіб та умову становлення людини, спосіб її самоствердження.

У Новий час світ перестав бути формаційно одномірним або ж структурно ідентичним, в якому ті ж самі держави класифікувалися за спрощеною системою відмінностей - держави східної та держави західної цивілізації. Світ (особливо Європа) більшою мірою став буржуазно різноманітним. Ці два вектори формування нового трансцендентного типу держави та універсально-раціональної здатності до самоідентифікації і взагалі до самості, або, як у Т. Гоббса, до егоїзму особи (яка, правда, ще не “захворіла” екзистенційністю).

З одного боку, через систему прав, універсальні форми діяльності, раціонально-практичний та духовний спосіб освоєння дійсності формувалася як цілісна сутність людського буття, що разом з тим починала утворювати нову сутність самої держави, метою якої була не вона сама, а людина з її правами. А з іншого боку, вся політична система заради і через цю іманентність стала трансцендентною щодо особи, створивши умови для існування громадянського суспільства. Лише існуюча і чітко визначена трансцендентність держави конститує автономний простір громадянського суспільства. Загалом же лише трансцендентність буття політичних інституцій та відносин є умовою формування загальнолюдських цінностей політичного характеру, а саме: демократичної системи влади та відносин, прав людини, соціально-політичної та правової справедливості тощо.

Вияв раціональної сутності самої новоєвропейської доби, яка ніколи тепер не зупиниться в застиглих, вимірних, завершених формах. І хоча в своїй парадигмі Д. Юм стверджує, що людство майже однакове у всі часи і будь-якому місці, все ж Новий час за темпами внутрішнього динамізму, суперечливості – абсолютна протилежність усіх попередніх історичних утворень. А тому сутність часу буржуазних змін, наприклад, М. Хайдеггер вбачає в його новизні, де остання розуміється не історично, а сутнісно, тобто Новий час не тому новий, що перед тим був якийсь старий, а тільки через те, що цей час завжди *мусить бути новим* [29, с. 93–99]. Метафізична установка культурної епохи на перший план виводить не “сутнісну предметність” – історичну мету, а самі *зміни*. Тому всі зв’язки та відносини, які вкорінювали людину у світі в її незмінному та вічному стані, мусять обірватися і лише їх заперечення дає змогу Новому часові реалізувати свою сутність [29, с. 93–99]. Н. Макіавеллі, мабуть, найбільш повно в своїх поглядах відобразив особливості ментального відчуття такої доби. Його Володар констатує вже не встановлену та обгрунтовану свою владність, він постійно шукає шляхи до влади, обставляючи її щоразу новими відносинами, предметностями, діями, таким чином, і влада динамічна, змінна, рухлива, не визначена, весь час ще не встановлена, а встановлювана і тому має шанс на життя, утвердження себе, і лише це дає сили її втримати.

Таким чином, з одного боку, універсальна функція особи епохи Відродження весь час входить у колізію з іншою стороною, в якій, насамперед, відображена несвобода Володаря стосовно самого себе, а тому універсальність, титанічність звужується, елімінується. Володар ототожнює інших індивідів з собою, власне, не розуміючи фіктивності, ілюзорності багатства своєї індивідуальності, втрачає екзистенціальну опору, стаючи актором політичної драми, що не має соціологічних вимірів. Отже, благо держави стає благом для людей, які позбавлені індивідуальності і настільки ж самої людської сутності. Влада, яку реалізує роздвоєний у колізіях такий суб’єкт подібним же чином втримує ще синкретично в собі дві основи, які пізніше Е.Фромм визначить як самостійні, окремі раціональні та ірраціональні системи влади. “Наше розуміння влади,- зазначає філософ,- відповідно до того чи іншого способу існування залежить від усвідомлення нами того, що слово “влада” – достатньо широкий термін і має два абсолютно різних значення: влада може бути або “раціональною” або “ірраціональною”. Влада ж, про яку говорив Н.Макіавеллі, за своєю сутністю була раціонально-ірраціональною і відповідні дії Володаря мали адекватний сенс. Відверта “розкутість та сваволя, – зауважує М. Хайдеггер, – всього лише нічний бік свободи, її денний бік - апеляція до Необхідного як зобов’язуючого та обгрутовуючого” [30, с. 267].

Закон як такий для Н. Макіавеллі породжується владою і через владу. Остання є єдиною, достойною людини, сферою занять, що знімає в собі універсальність людської діяльності взагалі. Адже лише вона втримує в собі і репрезентує в діях Володаря, його поведінці, психології, вчинках сукупність відносин. А тому сама сутність людини, за Н. Макіавеллі, найбільш повно може сформуватися в системі владних відносин і пізнана може бути тільки через владу. І, певно, виходячи з такої інтерпретації сутності людини, Н. Макіавеллі, бажаючи того

чи ні, започаткував у Новий час своєрідну метафізику розуміння людини як істоти, яка споконвічно одержима поступом до влади та значущості себе в ній. Ця ж ідея пізніше знайде розвиток у Т. Гоббса і далі в філософії Ф. Ніцше, А. Шопенгауера та ін.

Таким чином, Н. Макіавеллі закладав теоретичні основи новоєвропейської політичної науки. По-перше, аналізові він піддав соціально-політичну реальність, що на рівні теорії виступає як єдина низка постійно відтворюваних парадоксів, сумнівів, заперечень. По-друге, це вже не натуралістично схематичний опис окремих зв'язків та залежностей людського буття, їх характеристика, накопичення, підсумовування, вибудова в певні ряди та групи, де б виявлялася наперед задана схема конструювання структури соціально-політичної реальності. По-третє, важливе місце у формуванні основ політичної науки (а не просто як думки) посіли методи дослідження. Для Н. Макіавеллі таким особливим інструментарієм пізнання став метод історичного дослідження – порівняльний, системний. І найголовніше – це спроба сформулювати підхід щодо принципів буття людей, нехай, у дещо звуженому полі політичної дійсності і в звужено одиничному спектрі суб'єктів такої дії, але це принципи визначені людиною через соціальну дійсність, а не через природу.

З нашої точки зору, можна стверджувати, що з макіавеллівського Володаря розпочинається політична теорія, що досліджує проблеми управління, керівництва, влади як професійно-рольової дії. Професія - це певна функція, маска, а тому "потрібно видаватися (і не більше – В.Д.) в очах людей співчасним, гідним свого слова, милосердним, відвертим, благодійним – і бути таким насправді, але в собі потрібно зберігати готовність виявити протилежні якості, якщо це буде потрібно" [30, с. 53]. Головними ж критеріями в такій професійній політичній діяльності, метою якої стає зміцнення держави, є користь та успіх у досягненні поставлених завдань. Але це користь не задля себе, а дія, що звершена в інтересах "вітчизни", в якій реалізований "державний інтерес" і передусім інтерес народний, загальнонаціональний. Історичний досвід, на думку Н. Макіавеллі, переконує вдумливу людину в тому, що державному діячеві, професійними діями якого є управління суспільством, слід не надавати значення обіцянкам вірності, а бути спритним на маскуванні істинного смислу своїх учинків (згадаймо тут у підтвердження ідеї флорентійця хоча б Декартову формулу, що добре прожив той, хто добре вмів у цьому житті маскуватися, або ж у Піко делла Мірандоли: в людини немає нічого власного – свого постійного місця в житті, свого обличчя, адже вона може стати тим, ким захоче) [1, с. 31–70].

Таким чином, політична діяльність раціоналізується лише в міру наростання відчуженості прагматично-функціональних ознак дій (позбавлених індивідуалістичного забарвлення), від особистісних визначень учинків, намірів, дій людини щодо реалізації певних загальних владних цілей. У функціях Володаря особистість відчужується сама від себе. І це вже вкотре, але з іншої точки зору, пояснює ідею Н. Макіавеллі, що стосується можливості використання найрізноманітнішого спектра засобів, адже такий вибір робиться з функціонально-прагматичного боку буття людини, що професійно діє в сфері політики, а не надлишкові химери її індивідуальної поведінки. Тому політичні дії стають не аморальними, а *позаморальнісними*, або ж позасуб'єктивними. "У підсумку,

– зазначає Е. Фром, – проголошення “Я (суб’єкт) володію О (об’єктом)” – це визначення “Я” через моє володіння “О”. Суб’єкт – це не “Я як такий”, а “Я як те, чим володію”. Моя власність створює мене і мою індивідуальність. У твердженні “Я є Я” є підтекст “Я є Я, оскільки Я володію Х”, де Х означає всі природні об’єкти та живі істоти, з якими я співвідношу через моє право ними управляти та робити їх своєю постійною власністю” [28, с. 101–103].

Але сутнісним визначенням особи стає не лише влада, а й власність – матеріальне багатство. Лише останнє створює основу для вияву владного інтересу і тільки система матеріальної власності може бути підставою для відважної дії Володаря – слугувати утвердженню владних намірів та дій. Тому “люди швидше вибачать смерть батька, аніж втрату майна” [16, с. 345]. Таким чином, власність – це системостворююча основа влади, а таким опосередкованим чином і свободи особи. “Щоб осягнути сутність народу, – зазначав Н. Макіавеллі, – потрібно бути Володарем, а щоб зрозуміти природу Володарів, потрібно належати до народу” [15, с. 3]. Отже, дистанційність, діалогічність, зовнішність відносин у бутті стає основою для початків рефлексії. І весь цей простір буття займає діяльнісна функція – всепроникаюча сила політичної влади

Перехід від тільки намічених та відокремлених Ф. Беконом основ раціоналізму в пізнанні та практичному відтворенні політичної дійсності з її інтенсивно помножуваною внутрішньою структурою, ускладнення системи відносин як у владному, так і соціальному та економічному просторах буття, до більш поглиблених аналітичних досліджень у філософсько-політичних поглядах Т. Гоббса не є прямолінійним наслідуванням та більш досконалим доопрацюванням попередньо сформульованих проблем.

Т. Гоббс розумів, що для того, щоб сконструювати цілісну, органічну наукову систему поглядів, їх потрібно вибудувати на підґрунті певного узагальнюючого способу, підходу до дослідження. А тому, вважав він, в основу дослідження політичної та етичної теорії мусять бути покладені певні узагальнюючі раціональні методи, якими для нього стали методи евклідової геометрії та наукові методи Г. Галлілея.

І універсальним методом став метод критичного сумніву Рене Декарта, для якого вже недостатнім та недосконалим видавався спосіб пізнання дійсності тим же Г. Галлілеєм, який не запропонував основного – цілісного наукового методу. Так, у листі до М. Марсенна Р. Декарт зауважував: “Я взагалі думаю, що він (Г. Галлілей – *В.Д.*) філософствує краще, аніж це звичайно робиться, адже де тільки можна, відображає помилки школи і пробує розв’язати фізичні проблеми, спираючись на математичні докази. В цьому я повністю згідний з ним і вважаю, що немає іншого засобу для пошуку істини. Але він, як мені видається, багато втрачає через те, що постійно відхиляється від теми і не зупиняється, щоб повністю пояснити предмет. Це свідчить, що згадані проблеми він розв’язує не по порядку і що, не досліджуючи першооснов природи, шукає єдино лише засад деяких окремих дій, а також будує без фундаменту” [9, с. 603]. “Для відшукування істини речей, – робить висновок Картезій у “Правилах”, – потрібний метод” [10, с. 85].

За вихідний принцип у формуванні своїх філософських поглядів Р. Декарт бере здатність та необхідність людини в пошуках істини спиратися на метафі-

зично обґрунтований розум, універсальний “всезагальний метод” [9, с. 598], інструментально використовувати який як основу можна було б при конструюванні наукової системи знань у будь-якій сфері пізнання людської дійсності, в тому числі і у політичній.

Єдиний метод пошуків істини, не звужуючи сфери пізнання, перетворює її у цілісну органічну систему, цим самим розширюючи пізнавально-діяльнісні можливості самої людини. Адже, як стверджував Р. Декарт у “Роздумах про метод”, “подібно до того, як багатство законів часто дає привід для виправдання вад і держава краще скеровується, коли законів небагато і їх чітко дотримуються”, так і система наукових знань мусить вибудовуватися, спираючись на досить вузьку кількість загальних правил (їх Р. Декарт налічує чотири – *В.Д.*) логіки. Тоді лише метод спрацює, адже за таких умов легше “прийняти тверде рішення постійно дотримуватися їх (правил – *В.Д.*) без жодного порушення” [11, с. 260].

Раціоналістична теорія пізнання дійсності, запропонована Р. Декартом, означала не лише віру в силу людського розуму, а й постійні сумніви стосовно вибору шляху реалізації раціональних накреслень, постійний пошук серед інваріацій найбільш оптимально можливого, вивіреного напрямку. Адже метод як ніколи зобов'язував обирати адекватні собі засоби, механізми, технології, напрями, межі прийняття рішень та практичних дій, адже в іншому випадку, він як основний інструмент переставав бути ефективним у пошуках та реалізації істини. Декартів принцип *coqito* проголошував, що дійсність, її можливості здатні реалізуватися “лише через мене” за умови “моєї власної праці” та власних зусиль для відвоювання свободи і духовного напруження заради постійного самовдосконалення. І тільки завдяки такому “відстороненню” суб'єкта пізнання, “не вплетеністю” його у загальний синкретичний потік дійсності виникала можливість з позицій розуму щось знати про реальні події у цьому світі і, власне, про самого себе.

Науково-діяльнісний підхід що запропонований картезіанською філософією, конститує себе через узагальнену систему правил, що становлять сутність самого методу пошуків істини. В основі його лежить принцип дотримання духу закону - чи стосується це гносеології, коли початком усіх знань мусить бути наукова достовірність, а не “власна думка” і не віра [11], чи то стосується онтології, коли знову таки засадами буття людини виступає найважливіший Декартом сформульований принцип: “Підкорятися законам та звичаям моєї країни... керуючись в усьому... найбільш поміркованими та далекими від крайнощів думками, спільно напрацьованими найбільш розсудливими людьми” [11, с. 261]. “Між багатьма думками, – зазначав Р. Декарт, – які однаково розповсюджені, я завжди вибираю найбільш помірковані, оскільки вони найзручніші для практики і, мабуть, кращі, тому що всяка крайність погана, а також для того, щоб у випадку помилки менше відходити від істинного шляху, аніж коли б я, обравши одну крайність, мусив би переходити до іншої” [11, с. 262]. Ця картезіанська ідея відіграє дуже суттєву роль у формуванні теорії політичного компромісу та нереволюційності переходів від однієї до іншої віх історії у Дж. Локка, І. Канта, Ф. Шеллінга та ін.

Серед найнебезпечніших крайнощів у людському бутті, за Р. Декартом, є “обіцянки, що хоча б в якоюсь мірою обмежують свободу” (у тому ж варіанті: “заради щасливого майбутнього, нащадків тощо перетерпів...”), перетворюючи

людину в простий засіб для досягнення обіцяних перспектив, і консервативність, застиглість людського буття та призупинення “удосконалення своїх міркувань” [11, с. 263–264]. Тому, власне, картезіанська лінія європейського раціоналізму, що пролягла крізь увесь Новий час, чітко відмежовувалася, з одного боку, від радикально-утопічних, а з іншого - від традиціоналістських теорій (хоча це не означає, що вона не мала впливу на них). Світ відкривається для суб’єкта як постійно змінна, прогресуюча система, динаміка і темп руху якої визначається людським “я можу”. Саме ця сциєнтична ідея у своїй гіпертрофованій формі лягла в основу ірраціонально революційних теорій політики та влади (якобінство, марксизм, радикально-революційний анархізм та ін.) та утилітарно-прагматичних способів освоєння такої революціонізованої дійсності.

Найважливішим у картезіанському методі є те, що пізнавально-перетворююча дія мусить зосереджуватися не стільки на обставинах зовнішньої дійсності, скільки на зміні, корегуванні внутрішнього світу людини. Лише так може щось змінитися на краще у цьому світі. Потрібно “завжди, – підкреслював Р. Декарт, – намагатися перемогти себе, а не долю (fortune), змінювати свої бажання, а не порядок світу і взагалі звикнути до думки, що у нашій цілковитій владі перебувають тільки наші думки, і лише тоді, коли ми зробимо все можливе з оточуючими нас предметами, те, що нам не вдалося, треба розглядати як таке, що є абсолютно неможливим” [11, с. 264–265]. Таким чином, проблемою інтересів картезіанської людини як суб’єкта дії стає (на відміну від макіавеллівського Володаря) не експансія людської волі в межі фортуни з метою розширення ореола свободи, і на відміну від теоретиків природного права – не відвоювання у просторі політичної дійсності “тих благ, на які ми, як вважається, маємо право від народження” [11, с. 265], а те, що їй реально підвладне – “тільки власні думки” [11, с. 265]. Світ і сама людина тому і є недосконалими, що прагнення до зміни, перебудови, революції тощо майже завжди націлене ззовні - на об’єктивну дійсність, якій приписується абсолютна детермінуюча сила. А зміна людиною самої себе - це набагато складніша справа, аніж перебудова обставин, бо потрібно вміти перетворювати “нужду у добродійність”, відчувати свободу у в’язниці [11, с. 265] чи підпорядковувати свої пристрасті законові, не змінюючи нічого у світі, а лише у собі.

Носієм методу у Р. Декарта є людський розум. І те єдине, у чому найбільше виявляє себе єдність людей – це добре скерований здоровий та прогресуючий розум. Але метод пошуку ним істини має ще одну особливість: він є настільки універсальним, що отримує надматематичну формалізацію, адже будь-які знання знаходять підстави у цьому методі не тому, що він обґрунтований математично, а тому, що цей метод обґрунтовує математику як будь-яку іншу науку. Світ – не тільки природний, а й соціальний, політичний, який можна досконало прорахувати.

Отже, як бачимо, у філософській теорії картезіанства закладаються пізнавальні принципи та діяльнісні основи буття людини, що знайдуть свою суперечливу конкретизацію у формуванні як філософських, так і політичних доктрин Нового часу.

Свою політичну теорію як досконалу дедуктивну систему Т. Гоббс викладав у праці “Левіафан, або матерія, форма і влада держави церковної та громадянсь-

кої”, трактатах “Про тіло”, “Про громадянина”, “Про людину” та інших. З огляду на політику, владу та право у концепції Т. Гоббса, напевно, найбільш неймовірним чином переплелися раціоналізм та ірраціоналізм, утворивши єдину основу для його поглядів, що вирізняє його серед мислителів Нового часу. Але, на відміну, наприклад, від політичної теорії Н. Макіавеллі, раціоналізм та ірраціоналізм Т. Гоббса не має синкретичних ознак; у нього він розмежований, але так, що одна сторона увесь час потребує підтвердження та визначення в іншій. І тільки у взаємозв’язку та взаємозумовленості раціонального та ірраціонального народжується його політична теорія.

Вимір усієї дійсності Т. Гоббс розпочинає з людини, наперед визначаючи раціональний сенс її буття та тих обставин, щодо яких вона репрезентує себе як суб’єкта цілераціональної дії. Людина, за Т. Гоббсом, – це постійна воля до життя, його утвердження та збереження. Тоді в основу існування індивіда покладається до безмірності гіпертрофована форма егоїстичного світовідчуття та світопереживання. З нашої точки зору, не можна однобічно сприймати Гоббсову інтепретацію егоїстичного стану буття людини, лише як природою визначене майже неусвідомлене інстинктивне утвердження себе [5, с. 5–41].

Т. Гоббс не екстраполював стану буржуазних відносин, які утверджувалися на родові, а тільки зробить спробу їх протиставити, визначаючи цим сам процес становлення людини через якісні ступені рефлексії, а отже, у природному стані егоїстичного протистояння (про рефлексію мова ще не може вестися). *Індивідуалізм* – це вже стан дійсного самоусвідомлення в *громадянському суспільстві*, коли людина стає самостійною цілісністю, що має, насамперед, реальну власність на саму себе і не розчиняється в конгломераті об’єктів, шукаючи своє визначення в універсумі – природі. Таким її визначенням є якісно новий стан корпорованої спільності, що засновується на кооперативних формах діяльності. Індивідуалізм, у трактуванні Т. Гоббса, виконує дуже суттєву конструктивну роль. А тому важко погодитися з тією узагальнюючою оцінкою місця і ролі цього феномена у людській історії, яку дає М. Бердяєв: “Індивідуалізм за своєю суттю нетворчий, негативний та порожній, адже він позбавляє людину того свесвітнього змісту, на який тільки й може бути спрямована творчість” [3, с. 159].

Саме категорії (“егоїзму” та “індивідуалізму”) ляжуть в XVIII–XIX ст. в основу формування політичних теорій *романтичного* спрямування (починаючи від Ж.Ж. Руссо) як своєрідної другої якісно нової спроби (після Н. Макіавеллі) втримати в єдності раціоналізм та ірраціоналізм, де найчастіше домінує другий. “Бунт природних “інстинктів”, – зазначав Б. Рассел, – супроти соціальних зв’язків – ключ до філософії, політики й почуттів не тільки того, що звичайно називається романтизмом, а й усіх похідних від нього течій” [20, с. 569], в тому числі теорії та ідеології націоналізму.

“Оскільки стан (природний – *В.Д.*) є станом війни всіх проти всіх, коли кожний керується власним розумом і немає нічого, чого він не міг використати як засіб для охорони свого життя від ворогів, то звідси випливає, що в такому стані кожна людина має право на все, навіть на життя іншої людини” [6, с. 156]. Розум у даному випадку відмовляє людині в спробі перебороти природний стан ворожої розмежованості, нерівності, війни всіх проти всіх, адже “із цієї взаємної

недовіри людей, – зазначав Т. Гоббс, – немає розумнішого шляху для людини задля забезпечення власного життя” [6, с. 151], ніж укладення суспільного договору та на його основі створення держави і регулюючої системи влади. Таким чином, перехід від природного стану до громадянського Т. Гоббс пов’язував з однією умовою – укладенням суспільної угоди, тоді, як наприклад, Б. Спіноза цей процес відносив не стільки до договірного акту, скільки до факту розподілу праці між людьми як вияву різноманітності їхніх здібностей та потреб, адже “добування... засобів споживання” стає суттєвою основою для утворення людської спільності [26, с. 586]. А поки що в природному стані регулятивними основами життя виступають інстинкт та розум

Подібна до Біблійного міфологічного чудовиська держава Т. Гоббса від самого початку, відтворює в собі детермінантно закладені в неї ірраціональні основи. Початками творення її стають природні закони, тобто такі правила поведінки, що знову ж таки визначені сенсом інстинкту самозбереження і основна інструктивна націленість яких (а їх у Т. Гоббса виведено аж дев’ятнадцять) скеровує людину до виживання. “Природний закон (*lex naturalis*) є накреслене, або відшукане розумом, загальне правило, відповідно до якого людині забороняється робити те, що є згубним для її життя, або ж що позбавляє засобів для його збереження” [6, с. 155].

Власне, природний закон – це той, що не має меж свого юридично визначеного статусу і, взагалі, не має меж (на відміну від громадянського). Він є вічним Богом накресленим принципом буття, а тому збігається з моральними законами. “Природними (законами – *В.Д.*) є ті, що існували вічно: вони називаються не тільки природними, а й моральними законами. Ці закони мають у своєму змісті такі добродетності, як справедливість, неупередженість та всі духовні якості” [6, с. 284]. Такі закони майже не тлумачаться навіть “з книг з моральної філософії”, адже вони від Бога, а тому “природний закон став нині, – стверджував Гоббс, – темним” [6, с. 291], ірраціональним за своєю суттю. Звідси зрозумілим стає, чому людина не має права оцінювати громадянські закони з точки зору природних. Адже громадянський закон – це закон розуму, раціональної юридичної дії (що не завжди збігається з абсолютами принципів моралі), тоді коли природний закон – це закон, що визначається за межами людського розуму.

Саме процес відчуження природних прав і трансформація їх у громадянські права і є укладання суспільного договору. Але пам’ятаймо, що цілісна людина у Т. Гоббса – це поєднання двох начал – природного та політичного, а тому, щоб не допустити руйнування натуральних основ політико-соціальними, філософ вважає, що не всі права мусять делегуватися ззовні. Передусім навіть у громадянському стані “людина не може відмовитися від права чинити опір тим, хто нападає на неї з метою позбавити її життя”, або бути позбавленою свободи, чи врешті-решт прав, які б дали змогу вибирати засоби, завдячуючи яким людина здатна захистити свою свободу, життя, приватну власність [6, с. 159].

Тільки завдяки “суспільному договору” в державі політичне поле відносин раціоналізується; піддаючись при цьому, насамперед, регулюванню через систему юридично встановлених законів (як своєрідну універсальну міру всіх дій, вчинків і навіть намірів) і формує стосунки, в яких приватний інтерес не стає чинником всеохоплюючої “війни всіх проти всіх”, а вибудовує соціально-еконо-

мічний “космос” утилітарної взаємозацікавленості однієї особи в іншій та взаємоконкурентності. Ці дві складові суперечності становлять сутність громадянського суспільства. І саме Т. Гоббс, як ми вважаємо, започаткував розуміння (правда, в деякій гіпертрофованій формі) громадянського суспільства як сфери переважно позаполітичного буття, автономного відносно влади. Це пов’язується, знову ж таки, з особливим трактуванням ним суспільного договору, який укладається, як зазначалося, не між підлеглими та правителем, а виключно підданими між собою.

Загалом же здійснений аналіз суперечливої політико-правової доктрини Т. Гоббса дає змогу зробити наступні висновки:

* саме його теоретичні погляди лягли в основу формування концепції аристократичного лібералізму, який досконало розвинеться в другій половині XVII–XVIII ст. Т. Гоббс є першим ліберальним теоретиком, який проголосив, що держава мусить бути створена відповідно до потреб і прав громадянина. Держава є однією особою, відповідальними за дії якої зробили себе шляхом взаємної угоди між собою багато людей для того, щоб особа могла використати силу та засоби всіх їх так, як необхідно для миру та загального захисту. Трансцендентний стан буття влади репрезентує сутність самої держави в її міфологічно ірраціональному сенсі – як Левіафана;

* усі відносини в системі “індивід – громадянське суспільство – держава – влада” Т. Гоббс вибудовує через статусну трансформацію природного права, яке стає системозапочатковуючою основою буття кожного з елементів цього, з одного боку, цілісного, а з іншого – вже внутрішньо структурованого ряду. В цій системі абсолютними є два елементи: початковий – людина (з її гіпертрофованою формою егоїзму) та завершальний – влада (з особливою сконцентрованою функціональністю дій);

* ця структурованість поки що тільки означена Т. Гоббсом. Насамперед, важливим є те, що таке початкове самостійне окреслення отримують інститути громадянського суспільства та держави. Остання отримує дедалі більше ознак автономності та перебирає на себе широке коло функцій суверена. Але реально здійснює владні функції суверена персоніфікована особа або група осіб, що стоїть немов би за межами держави;

* влада в державі є абсолютною (але не тоталітарною). Це єдино можлива умова зберегти мир у суспільстві і приватну власність після війни “всіх проти всіх”. Держава Т. Гоббса – це держава *перехідна* як початок шляху до становлення демократичних та гуманістичних її засад. Саме тому маятник сили функцій влади відхиляється від абсолютного безсилля (анархія) до абсолютної сили (монархія) і, хоч би як нам хотілося, посередині він відразу ніколи не зупиниться. Проте, це влада не тоталітарного типу, адже залишається великий простір для свободи людської дії в межах недоговірної системи, та й сам договір зобов’язує діяти за правом.

Наступним кроком вперед в осмисленні тих проблем, які були поставлені Т. Гоббсом, та в загальному формуванні раціоналістичних теорій політики, є вчення англійського філософа другої половини XVII ст. Джона Локка.

У трактуванні своєї політичної концепції в основних своїх працях “Два трактати про врядування”, “Послання про віротерпимість”, “Досліди про закони

природи” Дж. Локк виходить з подібної до Гоббсової теорії індивідуалізму, яка, з одного боку, пов’язана з розумінням “суб’єкта правопорядку” – ізольованої особи як раціональної дієвої сили, що здатна “оживити” квазіприроду, а точніше, квазімеханічну свідомість – супільство, а з іншого боку - з розумінням індивіда як пов’язаного з іншою особою лише через конкуренцію як взаємовизначення. Це виходить з того, що “хоча предмети природи дані для всіх разом, але людина, що є володарем самого себе та *володарем своєї власної особистості*, її дій та її *праці*, в якості такого складала в собі самій *велику основу власності*” [13, с. 287]. А тому в захисті, в збереженні такої системозапочатковуючої природної засади власності людина стверджує як свою свободу, так і свободу іншого, лише змагаючись з ним у пошуках власної користі. Це є основним принципом відносин індивідів в їхньому природному стані, а не як у Т. Гоббса – “війна всіх проти всіх”.

Природний закон у Дж. Локка збігається з моральними правилами і є утилітарним, тоді як волевстановлене юридичне право, хоча і засноване на природних законах, але є регулюючою системою відносин позаприродним станом буття, і не збігається з мораллю, а тому воно раціональне. Отже, загалом, на відміну від Т. Гоббса, природні та громадянські закони не збігаються: перші з них детерміновані ірраціональною сутністю самої природи і відтворюють адекватну їй сутність, тоді коли другі свідомо встановлені людиною. Саме завдяки такому раціоналізмові вибудовується сама держава. На думку Дж. Локка “великою і *головною метою* об’єднання людей у держави та передача їм себе під владу уряду *є збереження їхньої власності*” [13, с. 334]. І тому держава Дж. Локка концентрує свої дії політичного, економічного, соціального змісту майже в єдиній функції – “збереження та примноження громадянських благ” [13, с. 94]. Це власне і є те, заради чого вона раціональним чином створюється. Самоплинність природного стану цього забезпечити не може, адже в ньому відсутні:

* встановлений свідомо для всіх рівноцінно і всіма, відповідно, усвідомлюваний закон, що регулював би соціально-політичні та економічні (а не лише природного стану) відносини;

* неупереджений суддя (в природному стані він саме такий, бо є і суддею і виконавцем закону природи, а тому люди упереджено ставляться до себе) [13, с. 335];

* засоби та сили для повної реалізації природного права.

Таким чином, основою виникнення держави у Дж. Локка є здоровий глузд або ж звичайний раціонально виважений прагматизм, що суттєво відрізняє його погляди на цю проблему від позиції Т. Гоббса, у якого інстинкт самозбереження (ірраціональне) майже первісного характеру є чинником, що приводить людину до неусвідомленої необхідності формувати інституцію держави. Держава у Дж. Локка – це не відтворення природності буття у всіх його якісних ознаках і не еволюціонування його (як у Ф. Бекона), а швидше, раціональне заперечення їх збереженням природних основ, насамперед, у системі прав та свобод. Таким новим відліком у трансформації природного стану стає укладання суспільного договору як необхідної правової (а точніше, передправової) умови створення держави. Саме тут формуються нові принципи рівності та свободи вже не природного, а соціального сенсу. “Оскільки, – стверджує Дж. Локк, – люди є...

за своєю природою вільними, рівними та незалежними, то ніхто не може бути виведений із цього стану і підпорядкований політичній владі іншого без своєї власної згоди. Єдиний шлях, на якому хто-небудь відмовляється від своєї природної свободи та одягає на себе пута громадянського суспільства – це угода з іншими людьми про об'єднання в суспільство” [13, с. 317].

Суспільний договір Дж. Локка перетворюється в міф, коли він пробує довести, що договір є: а) всезагальним (тобто всі мусять бути “за”); б) не одноразовий акт (як, наприклад, прийняття конституції), а мусить підтверджуватися, переоформлятися кожною людиною, що народжується, тобто новим поколінням. Адже, як стверджує Дж. Локк, “абсолютно очевидним є те, що людство ніколи не було пов'язане ніяким природним підпорядкуванням від народження, яке б зобов'язувало людей без їх власної згоди підкорятися володарям та їхнім спадкоємцям, і ніколи не погоджувалося на це” [13, с. 329]. В ідеальному варіанті – це дійсно виглядає вінцем демократичного ствердження людиною своєї сутності. Насправді ж все набагато складніше і тому позиція Дж. Локка є ірраціональною лише з точки зору політичної практики, реальності соціально-історичного буття, в якому кожна нова особа в державі не революціонує свої відносини з нею (адже пам'ятаємо, що в Дж. Локка перехід від природного стану до суспільного - не еволюційне вродження одного в інше).

Дж. Локк у своїй теорії намагається більш раціонально обставити сам суспільний договір, який розпадається на два взаємозумовлених та взаємостимулюючих етапи. Перший – це угода щодо формування суспільства і вже на цій основі другий – договір про створення системи політичної влади, а таким чином держави. “Коли певна кількість людей так об'єднана в одне суспільство, що кожен відмовляється від своєї виконавчої влади, що властива йому за законом природи, та передає її суспільству, то тоді і тільки тоді існує *політичне*, або ж *громадянське суспільство...*” [13, с. 329], “і погодження вільних людей, що народилися під владою якого-небудь уряду, роблять їх членами цієї держави” [13, с. 312–330]. Наступними ж умовами, що підвищують шанс реалізації рівних можливостей та домагань людини в позаприродному стані є: внутрішньо структуроване інституювання системи політико-владних та правових відносин і встановлення механізму вільного ринку. Саме ці засоби ще більшою мірою слугують тому, що збільшуються реальні шанси позбутися абсолютної випадковості у розподілі багатств та доходів залежно від природного розподілу здібностей і талантів. І тому свобода в Дж. Локка не розглядається як “свобода вибору”, а реально виявляє себе як можливість та здатність діяти й утримуватися від дій.

Ліберальна теорія рівності у Дж. Локка вже не ґрунтується повністю на природному розумінні такої, стан якої констатує рівні можливості як гіпотетичне ствердження людини. В рівності за природним походженням вже ніби є акт зрівнювання, у той час як концепція Дж. Локка такої дії щодо уніфікації взагалі не допускає. Навпаки, його розуміння рівності - це утвердження її в реальній соціальній практиці як реалізації природної відмінності однієї особи від іншої та стану їх соціальної чи економічної нерівності. Саме в такому самоствердженні через нерівність індивіди рівні перед законом.

У системі економічних відносин рівність підтверджується визнанням економічно самостійних суб'єктів, що добровільно взаємовикористовують один одного,

а цим самим кожна людина “отримує владу над іншою” [13, с. 285]. У правових стосунках вона є виявом рівності перед законом. У системі політичних відносин рівність конститує себе в однакових можливостях (стосовно тих, хто має власність) щодо укладення суспільного договору: формування влади та держави. Всі три ступені реального утвердження рівності становлять для Дж. Локка сутність демократизму прогресуючого буржуазного суспільства і разом з тим цілісну систему, в якій найбільш повно може виявити себе людська свобода.

Отже, в цілому конструюючи свою політичну доктрину (з цілісною системою науково визначених категорій, принципів, логічних зв'язків тощо), Дж. Локк, передусім виходить з об'єктивних утилітарно-прагматичних основ буття буржуазного суспільства з його внутрішніми раціональними засадами відносин, узгодження інтересів влади, власності, системи права. Раціонально інтерпретований суспільний договір вперше прямує до того, що держава у відношенні до індивіда перестає бути абсолютном у Гоббсовому розумінні.

Вихідною моделюючою одиницею конституювання держави стає людина, яка попередньо формує врівноважуючу у відносинах “індивід – держава” інституцію - громадянське суспільство. А тому індивід знаходить визначення не в системі своїх виключно природних основ буття, а в системі, що має соціальний статус і яка формує у відповідності до себе право, інституції, політичні відносини.

Література

1. Баткин Л. К истокованию итальянского Возрождения: Антропология Ричино и Пико делла Мирандолы // Из истории классического искусства Запада. М.: Искусство, 1980. С. 31–70.
2. Бэкон Ф. Соч. В 2 т. М.: Мысль, 1971. Т. 1.
3. Бердяев Н. Смысл творчества // Философия творчества, культуры и искусства. М.: Искусство, 1994. Т. 1.
4. Библия. М., 1993.
5. Вейцман Е. Социологическая доктрина Томаса Гоббса // Гоббс Т. Избр. произвед. В 2 т. М., 1989. Т.2. С. 5–41.
6. Гоббс Т. Левиафан или материя, форма и власть государства церковного и гражданского // Собр. соч. В 2 т. М., 1989.
7. Гоббс Т. Соч. В 2 т. М., 1989. Т. 2.
8. Гроций Г. О праве войны и мира. М.: Госполитиздат, 1957.
9. Декарт Р. Из переписки 1619–1643 гг. // Соч. В 2 т. М.: Мысль, 1989.
10. Декарт Р. Правила для руководства ума // Соч. В 2 т. М.: Мысль, 1989. Т.1.
11. Декарт Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках // Соч. В 2 т. М.: Мысль, 1989. Т. 1.
12. Киссель М. Принципы 1789 года: Генезис и первое применение // Вопросы философии, 1989. №10.
13. Локк Дж. Соч. В 3 т. М.: Мысль, 1988. Т.3.
14. Лосев А. Эллинистически-римская эстетика. М.: Мысль, 2002.
15. Макиавелли Н. Государь. М.: Планета, 1990.
16. Макиавелли Н. Государь и Рассуждения на первые три книги Тита Ливия. СПб., 1869.
17. Олар А. Ораторы революции. М., 1907. Т. 1.

18. *Поппер К.* Відкрите суспільство та його вороги. К.: Основи, 1994.
19. *Проценко О., Чепинога В.* Походження свободи. К.: Факел, 1996.
20. *Рассел Б.* Історія західної філософії. К.: Основи, 1995.
21. *Реале Д., Антисери Д.* Западная философия от истоков до наших дней. Новое время. Т. 3. М.: ТОО ТК "Петрополис", 1996.
22. *Ремарк Э.-М.* Черный обелиск. М.: АО "Вита-Центр", 1992.
23. *Роменець В.* Історія психології епохи Відродження. К.: Вища шк., 1988.
24. *Смит А.* Исследование о природе и причинах богатства народов. М., 1962.
25. *Соловьев Э.* Прошлое толкует нас. М.: Политиздат, 1991.
26. *Спиноза Б.* Этика // Избр. произв. В 2 т. М., 1957. Т. 1.
27. *Спиноза Б.* Политический трактат // Избр. произвед. В 2 т. М., 1957. Т. 2.
28. *Фромм Э.* Иметь или быть? М.: Прогресс, 1986.
29. *Хайдеггер М.* Время картины мира // Новая технократическая волна на Западе. М., 1986.
30. *Хайдеггер М.* Европейский нигилизм // В кн.: Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988.

A PROBLEM OF FREEDOM OF A MAN: CONNOTATIONS IS IN THE PHILOSOPHICAL THEORIES OF NEW TIME

Valeriy Denysenko

Ivan Franko National University of Lviv,
Universytetska Str., 1, Lviv, 79000, Ukraine,
e-mail: denyvale@gmail.com

The specificity of freedom of a person in basic scientific conceptions of New (modern) time is analysed. Their correlation with determinations of understanding of the state is found out. An essence of civil society as form of actualization of freedom of an individual is investigated. A complete description of understanding of freedom and its political determination in the main research concepts of New time are given.

Keywords: freedom, human, state, civil society.

Стаття надійшла до редколегії 20.05.2010
Прийнята до друку 16.06.2010